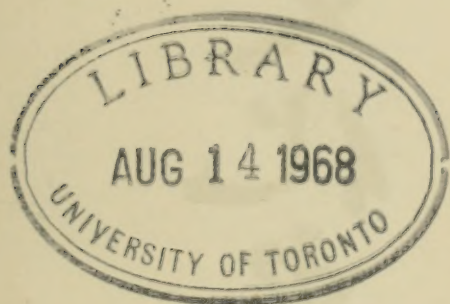
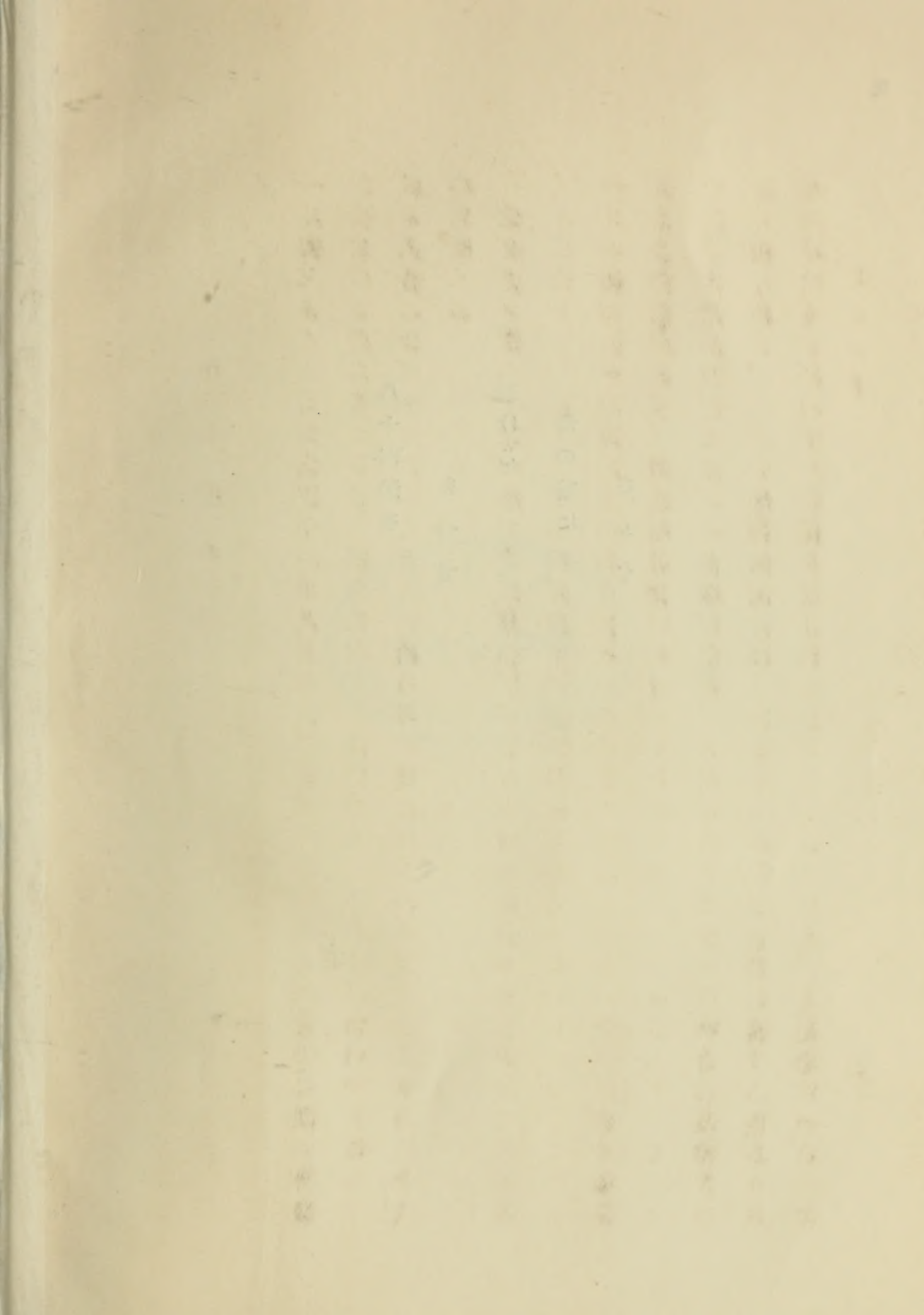
文學博士西田直二郎著

日本文化史序說

改造社刊

八十四齢を
もつて
逝ける
母の靈に
さゝぐ

はしがき

一、我國に於ては、文化史研究の要求が昌んである。これは自らの文化の深い省察をのぞむ心から來てゐる。然もこのことは、近代人の心の裡に鬱積せる欲求であり、我國に於てあるのみでなく、人類の高い精神展開の事實として來るべきものと言へる。

文化史と言へば、近年はすぐに歴史學に於ける新主張新傾向を思ふまでに考へられたことがある。文化の名が、生活の諸方面に、好んで附せられることにも、近代の精神要求の潛むものあるを考ふるが、これによつて、その語の粗雜な使用による混亂がある。歴史學研究にあつて、文化史の名が用ひ始められてから、文化史の性質について多くの見解が出た。それにも亦かなりに概念の混雜があると觀られる。二、三十年前獨逸に昌んに論ぜられた文化史に關する議論が、尙ほ我國に於てそのまゝに繰り返されてゐることさへ見た。文化史が、百科の事

項にわたりて記述する所謂藥味簞笥的な形態たるものとは、もはや考へられてゐない。近時、歷史學の學問的性質が考究せられ、闡明せらるゝところ大なるにつけて、文化史研究は、他の方面の歷史研究では、さほどまでも考へられないこの歷史學の性質論が、特に關係して考へらるゝに至つた。

一、本講案は、一は文化史の性質を考へること、一は日本文化の展開を觀ること、を企てた。兩者は、現時の歷史學研究では、一に繫がるものを有つてゐる。ただここでは、第一部は、文化史研究を行はんとする人々とともに、門に入るの道標として考へんとし、第二部は日本文化の發展の、極めて概略的なものを知らんとして順序立てたところであるに過ぎない。即ち、これは、こゝに樹てた文化史の方法によつて、日本歷史の事實を新たに理解せんとしたのである。

一、本書は、もと、さきに大正十三年八月に京都帝國大學夏期講演會に、日本文化史として一週間に亘りて講じたところのものを基礎としてゐる。第一講より第十講は即ちその當時の講演筆記をもととした。第十一講は同年十一月京都帝國大學讀史會大會に、さきの夏期講演には時間の爲め說くを得ざりし、明治時代

の講案を基としてなしたる一回の講演である。敍述の體裁稍〻異るも、意圖としては繫がるものあるゆゑこゝに併せ述べたのである。

本書初めは、予のため筆記された松本龍太郎氏の筆錄に少許の補修を施して刊行せんとしたのであるが、事に紛れて、わづかに、夏期の來る毎に、補修をなすうちに、思はずも、年を重ねたものである。予にとつては、信州の山境、和歌浦の海邊、この筆錄を携へて補修に怠らなかつた、炎夏の思ひ出となるものである。

一、本書成るにあたつて、これを見れば第一部、文化史の性質及發達を敍すること稍〻長きに過ぎしを感ずるものであるが、文化史研究の發展の道程は、當時興味を有ち、比較的多く時間を割き、補修にあたりても、削除をなすにしのびがたいものあつたのである。

一、思ふに、予の京都帝國大學大學院に入るとき、選ぶところの研究題目は、日本文化史であつて、その最も初めに當つて、故內田銀藏先生より研究上の讀書用として、貸與せられた書は、本書の中にも引用した、佛蘭西革命時代の歷史家、コンドルセーの「精神發展史の綱領」Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de

l'esprit humain であつた。この書の包括的な綜合と透徹せる考察とは、予に強く感銘を與へた。日本文化の發達を概述せんとするの素意は、この時に發してゐた。年を經ぬること徒に多くして、今この書成らんとするを見るに淺陋自ら慚るところ大である。たゞ予としては、つねに念頭にあつて勞心せしものに接したるを思ひ、自ら慰むるところである。尚ほこれ、長途勞して敵城の壘下に漸く到つた感がある。今や壘壁高くして攀登するに難く、却つて谿壑の前に横はるをひたしく見て文化史研究のために更に勇猛心を振起すべきを思ふのである。名づけて序説と云ふは、要は、躬らに向つて謂ふの言である。

一、本書成るにあたつては、故内田銀藏、原勝郎の二博士、此の秋に長逝せられし三浦周行博士の指導を仰ぎたること多く、また南山に壽を樂しみたまへる内藤虎次郎博士の示敎に負ふこと大なるものがある。深く謝したてまつるところである。

　本書の刊行に至るまでには、筆記せられし松本龍太郎君、其後、文辭の修整、淨寫、印刷の校正にあたられし、文學士、伊藤只人、池田源太、西堀一三、柏倉亮吉、向居淳郎

の諸君の助力甚だ大なりしを、記して深謝し尚ほまた印刷を始めてよりも一年餘にわたりしその煩累に對し、改造社濱本浩氏比嘉春潮氏に衷心感謝するところである。

昭和六年十月

京都帝國大學國史研究室にて

西田直二郎　しるす

l'esprit humainであつた。この書の包括的な綜合と透徹せる考察とは、予に強く感銘を與へた。日本文化の發達を概述せんとするの素意は、この時に發してゐた。年を經ぬること徒に多くして、今この書成らんとするを見るに淺陋自ら慚るところ大である。たゞ予としては、つねに念頭にあつて勞心せしものに接したるを思ひ、自ら慰むるところである。尙ほこれ、長途勞して敵城の壘下に漸く到つた感がある。今や壘壁高くして攀登するに難く、却つて谿壑の前に横はるをひたしく見て文化史研究のために更に勇猛心を振起すべきを思ふのである。名づけて序説と云ふは、要は、躬らに向つて謂ふの言である。

一、本書成るにあたつては、故内田銀藏、原勝郎の二博士、此の秋に長逝せられし三浦周行博士の指導を仰ぎたること多く、また南山に壽を樂しみたまへる内藤虎次郎博士の示敎に負ふこと大なるものがある。深く謝したてまつるところである。

本書の刊行に至るまでには、筆記せられし松本龍太郎君、其後、文辭の修整、淨寫、印刷の校正にあたられし、文學士、伊藤只人、池田源太、西堀一三、柏倉亮吉、向居淳郎

の諸君の助力甚だ大なりしを、記して深謝し尚ほまた印刷を始めてよりも一年餘にわたりしその煩累に對し、改造社濱本浩氏北嘉春潮氏に衷心感謝するところである。

昭和六年十月

京都帝國大學國史研究室にて

西田直二郎

しるす

日本文化史序説　目次

第二講　文化史研究の發達

第三講　日本に於ける文化史研究の發展―日本の史學と文化史―

第二編　日本文化の展開

神人分離

第五講　古代文化の概觀　其二

貴族的文化

文化の集中的傾向

物質と精神

文化荷擔者

都部懸隔

學問と古代再生

宗教と藝術

第七講　鎌倉時代と武家文化

武士教養

武士階級と藝術

小我の世界

經濟人

專制強力主義と家長的精神

都市住民

第二のルネサンス

第十講　德川時代と近世社會

近世と近世史

封建制度の完形。 封建制度と類型的人間

町人階級

計量的精神・自然科學

第十一講　明治の文化

(細目終)

圖版目次

第一編　文化史研究の性質及び發達

第一講　文化史と歴史學

一

近代に於ける自我の發展なるものを考ふれば、それは明らかに歴史の上の事實である。而してこの歴史事實が歴史研究の上に與へた顯著なものは、文化史なる歴史形體の出現及び文化史について惹き起された歴史學の問題であると思はれる。

凡そ歴史そのものゝ出現には、たとへそれが歴史書なる成文的なものにしても、その以前にあるべき歴史の觀念の稀薄な口誦の傳承やうのものにあつても、已にそこには人間の自意識があらはれてゐる。歴史が人間生活の裡に要求せられ、出現することは、過去が漫然と描きあらはされるのではなく、必ず自己を反

省する心の働きが存在してゐる。或は濃く或は極めて淡く、自らに意識されない程度にあるにしても、自己反省の意志の働いてゐるを考へしめる。歴史の書にあつては、國家の歴史とよばるべきものにしても、或は個人に關する家譜やうのもの、また英雄の行爲を詠嘆せる詩篇にしても、そこにはそれぞれの、單なる追憶のみがある、とは言ひきれない。國家がその國の歴史を有つことは、國家が自己を意識せんとするにある。國家の歴史の起原は、國家がその成立の長い時間を有したことに關するのではない。國家が自らを顧みる意識の發生によつて來る。國家の歴史は、歴史が書きはじめられてある時代に、始まつたのでなく、その歴史の始を意識せんとする時に始まると云ひ得る。かくて國家に關する歴史の編纂は、國家がその統一を行ふた時か、勢威を增大した時かに始めてあらはれて來ることがある。それともまた國家の重大なる事件、或は何人の心にも强い感動を與へたやうの事蹟が、漸く終末に近づくか、衰頽のしるしを著しくあらはす時に於て、亦歴史著作がよく現はれることも同じ理である。その理はともに異れる自らの姿により、自らを見んとするにある。自覺ある主體となるため

に我ゝはいつもこれに對する他ゝをもつ關係に入るのであつて、國家が歴史をもつために、國家は自己の内に、自らを他ゝとして有たねばならぬ。かゝる觀念の分裂は最も具體的な自らの過去と、現在の自らとの間にある關係である。これは個人について言へば、更に明らかにし得るであらう。個人自敍傳は、その内容は個人の誕生から初まることを普通とするが、凡て人の生れることがこれの自敍傳の成立の起原ではなく、自己を對象に置いて自ら顧ることの意識がこれの主要素をなすこと言ふまでもない。國家の歴史もかゝる意味に於て國家の自敍傳である。

個人傳記が他人によつて撰ばれる場合にあつても、傳記の内容が、人間行動のある價値を顯現すること、それが自覺の過程に關與するものあるによつて編述されるにある。このことはひいて他の國家の歴史や全く異れる文化を有する民族の歴史が考究せられる場合についても言ひ得る。日本に於ける西洋歴史の研究が、同じく人間本質の全體的な理解に重要なものであり、自覺過程に寄與するところあること、多く言を須ふるまでもない。

かゝる意味に於てあらゆる歴史書は人間の全體性の理解に關係するかぎり

に於て、人間の自敍傳である性質を有つてゐる。

このことから歷史はその出現の始めから自らを反省せんとする意識によつて成立してゐると言へる。

二

東洋にあつては、歷史書を「鑑」或は「かゞみ」と云つてゐる。支那の資治通鑑の書名や、我國中古の大鏡、水鏡、增鏡が歷史書の名であることは、鏡鑑が物象を映すごとく、歷史が前言往行を映出し、善惡功過を照寫して、後世をしてその道を謬らしめざるための勸懲の用をなすにある。卽ち鏡鑑の反映の作用と、それに加味するに勸善懲惡の道德的な反省を以てしてゐるものである。

これを更らに進めて考ふれば、歷史はたゞ政治に於て、或は個人行爲の上に於ての道德的反省のみに限つてゐるのではなく、より廣い意味の人間の投影、自己反映の意味をこれからとり出し得るであらう。

しかし古來の歷史の觀念、歷史書の發生には自己反省の意識が奧深きところ

に含まれてゐるとは言へ、かゝる自己反省の意識がしかく明確に、また人間自らによつて意識せられてゐたかは疑はしい。人間はかく歴史が自己反省の意識を有することを意識することをもする。この自己反省が自らに意識せらるゝことによつて、更に深い自己の反省がなされ、自己の發展が成り立つとすれば、歴史は、さきにはたゞ漠然と人事界の映寫として考へられてあるに過ぎないが、後者に於ては自覺された歴史として、より純粹な形に於てあらはれるであらう。

文化史はまづかくの如き、歴史の純粹な形體としての意識に基いてゐる。

三

歴史の研究に於てなほ考ふれば、かゝる反省の意識によつて、歴史は統一せられると言ふこととも考へ得る。

たゞ歴史が統一せられるといふこと、或は組織立てられた記述を有つことゝならば、それはいづこにても見られ得る。日本古代の語部（カタリベ）の口誦する歴史にも、尚ほ語る者の興味、または聽者の有つべき興味、あるひは語らんとする意義によつ

て統一がある。「日本書紀」は年代順なる形式的統一と、宮室國家に重要事たる内容的な統一があつて存する。しかしそれよりは、さらに根本的な統一は、かゝる歴史の知識の構造そのものが意識せられ、それによつて歴史の事象の性質が明瞭にされ、歴史と自己の關係が明確となり、歴史的世界と云ふものが自己に對して有する意味がはつきりとなることによつて、なしとげられるであらう。

歴史知識の構造と云ふことは、歴史の對象と言つてゐるものと自己との關係といつてよい。歴史の對象と云ふのは、歴史の研究にあつて對象となつてゐる歴史の諸事實なるものは、たゞ凡て過去に生起した諸事象を云ふのではなく、要は、それは自己に對してある意味あるものとして視られてゐるものである。往々歴史は存在せし事實の記述と云ふ事はあつても、それは自ら意識されないまでであつて、たゞ存在した凡てのものでなく、ある意味をもつもの丶記述である。

この意味をもつものであることを意識することによつて、實に歴史の對象は明確にされると云ひ得るのである。

例へばよく言はれる歴史學の對象を精神事象だとすることも、精神的なる歴

史事象が孤然として存在し、恰も自然的なるもの、或は物質的なるもの、に對立して始めから別に存在すると考ふることよりは、過去の諸般事象が自らに反省され、そこに考へられる精神が歴史の對象となる精神事象であると考ふるによつて、より深く統一的な歴史研究の立場を進め行くことが出來る。

文化史を説いて、特殊な區劃された研究對象を有つべきものとし、それに精神を極めて廣い意味に於いて、置いてゐるのがある。しかし如何に廣く解釋しても精神事象がたゞ過去存在の形に於て顧らるゝと云ふ立場にあつては精神に關する特殊なる歴史が成立するか、或はまた特殊なる精神の歴史が成り立つのみである。これは前者は宗教、藝術、教育等に關する所謂精神事象を年代順に編次せる編年的歴史、史料集成乃至は同じく精神的なる事項を分類記入して、極めて機械的な形に於てせる文化史年表やうのものが發生するであらう。後者にあつては經濟思想史、宗教思想史乃至は個々の思想を集成せる國民思想史やうのものを成立させるであらう。しかしかゝる形は記述せらるゝ精神事象が、人間精神の活動として自己に反省せらるゝ意味を自らに備へてゐても、寧ろこれ

ら事象を對立せる對象の世界として考へる傾きを有つてゐる。客觀の世界が精細詳密になることによつて自己の世界の關聯がより遠く、より淡くならねばならぬ。精神事象を取扱つて自らの精神に遠ざかり行き、過去時代はいよ〳〵現代とはなれたるものとなるに至る。クロォチェ[註一]はかゝるものを文獻學的歷史形態と云つた。かゝるものに文化史があるとせば、それは文獻學的文化史とも名づくべきものが成立するところである。

この文獻學的歷史なるものゝ缺陷として、クロォチェに言はれてゐる精神的紐帶[註二]が缺けたるものと言ふのは、過去の精神事象が、過去の文獻等によつて復原せらるゝの形となつても、これは既に過去事象たるに過ぎない。現代の精神の上に反省せられた價値が、こゝに見られないことに歸する。ゆゑに精神的紐帶と言ふも、要するに自我によつて過去の歷史の世界を統一することになる。

文化史が統一ある歷史として、過去の精神を見るとするには、かくの如き自己精神の反省が明らかに意識されてゐなければならぬ。

註一 B. Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, 1915. S. 17.　註二 "Geistiges Band" 同書 S. 18.

四

さらにこのことから歴史が有つ現在との關係を考へるべきであらう。歴史世界が統一ある對象となるには、これを統一するところの關係にあるものを考へなければならぬ。歴史の諸事象は吾々と離れて存在すべきでない。ディールタイが「歴史は生活から分離してあるべきでなく、現在から時の隔りによつて隔絶せるものでない」(註)と言つたのと同じく、クローチェにおいてはこれを進めて凡て眞の歴史は現代史なりとした。この考へは、凡ての歴史が過去の事實を取扱つてゐることには變りはないが、眞の歴史と云はるべきは、生命ある人間關聯の事實として生き生きとしたものであるべく、現在する人間の心に生きかへるべきでなければならぬと言つたにある。「過去の事實は、それが現在の生の同感と結合する限りに於ては、過去の關心ではなく、現在の關心に應ずるのであるとして

註　Geschichte ist nichts vom Leben Getrenntes, nichts von der Gegenwart durch ihre Zeitferne Gesondertes. (Dilthey, Gesammelte Schriften. 7. SS. 147—148)

ゐるのは、歴史事象は過去に屬してゐても現在に關聯することによつて、生命ある事實として生きるにあると言つてゐる。

過去の人間活動が、眞に生命ある存在として歴史的に理解されることは、過去人間活動のうちに自らを見出すことにある。あるひは現在の人間のうちに過去人間が包攝せられるにあると言つてよい。而してそのことは他の人間が自己のうちに入り來るのではなく、人間活動の全體のうちに自他の同一性、過去現在の共通性が存することによつて成り立つてゐる。これは歴史にあつては、過去の社會の諸事象にあつても、また文化の諸種の形態にあつても、同じく考へられるものである。このことは、眞實に人間一般の歴史が成立すべき基礎であるのである。

文献學的歴史と稱せられるものは、たとへ廣く文化一般に亘つて對象をとつても、また精神的事象をとるにしても、過去を自らよりきり離つとするに於て、然もそれはなし得ないことではあるが、かゝる意識の上に立つことに於て異るものをもつてゐる。

これに反して眞實に文化史が成立する基礎には、知らんとする主體が實にその對象たる歷史の世界にあつて自らを見出すことに於て一となり、過去が現代に連り來る事が意識されて來なければならぬ。歷史が現代史たることは文化史に於て最も明らかに意識されて來るとすべきである。

フリーマンが言つた「歷史は過去の政治學にして、政治學は現代の歷史なり」(註)と云ふ有名なる歷史學の定義は、その意は過去と現代とを峻別して二個の學問を立てたにある。しかし過去の歷史事實は現代の政治學の關聯によつて理解されるとせば、二個の學問は當然一つに合體すべきものを持つてゐる。こゝには時間が二つの學問を區別するにあるから、この區分を取り去るものは、現在の關聯によつて過去が意識されてゐるに過ぎぬことを意識する、その意識より外のものではない。即ち時間を超越するものをかゝる關係によつて考へ得る。歷史と歷史哲學との關係はまた同樣に考へられるものがある。諸〻の歷史事

註　E. A. Freeman, The Method of Historical Study, 1886.

象に一貫せる普遍的なものを考へる歷史哲學は、精純な形に於て、學問として成立する時には、過去事象を說いてゐる歷史とかけ離れてあるべきでないことをこゝに考へるであらう。

五

歷史と歷史哲學は、嘗ては相反せる觀念とさへせられた。歷史が具體的な事件を取扱つてゐるに對して歷史哲學は抽象的な觀念を、一は國民民族に關するに對し、他は一般普遍なるものを觀ると考へられた。かくて兩者は人間の事蹟を考へながらも、一は事實そのものを、他はその原理的なものを考ふるとし、かくて、個々と普遍、事實と理念、考證と思索、經驗學と形而上學、凡て對立するものゝ上に立てる如くに考へられてゐた。

しかし歷史哲學が今までに、綜合的、普遍的たらんとして、然も十分學問としての基礎を固くすることの出來なかつたに對して、この歷史哲學の學問上の精神をうけついで、而も歷史のそれが有せる立場を離れないものは、こゝに吾人の言

ふ文化史であるとするのである。文化史は卽ち歷史と歷史哲學の理由のない對立を合一させるものである。

歷史と歷史哲學の對立は、まづこれを時に於ける對立とみることが出來る。普通に、歷史には時の關係が重要なる役目をなしてゐる。歷史は過去の事件に關はる限りに於て、時間、年代は缺くべからざるものになつてゐる。歷史家の役目は人事に關する諸事件を、この年代、時間の上に排列することによつて簡單に果される如くに見える。それに對して、歷史哲學、あるひは歷史を哲學的に考察せんとする歷史の哲學的考察にあつても、それ等は年代的關係が主要でない。その時間關係は生物學に於ける生長に關してのその時間、化學の化合に於ける時間經過の如き關係より以上のものではない。近世の初頭から極めて近い時代までの歷史哲學は歷史に於ける自然法則を考へ、歷史に於ける進步の法則を主張せるものも、要するに歷史記述のうちに時間關係を超えた關係を說かうとするにある。早く十六世紀にジャン・ボダンは歷史方法論を考へたが、すでにそ

れに、氣候と文化の相關理法が諸民族の歴史の上に考へられ、また歴史の進歩は諸民族の歴史を通じて觀られる、(註)とするは、特定の時間關係がそこに問題とせられるのではない。

かく時間的關係を重んずる歴史記述と、時間的關係を超えんとする歴史哲學とが對立した、その對立の解消には歴史事實の時間關係がまづよく說明されねばならぬ。歴史は過去事實の直寫であるのでなく、過去は現在に對して意味あるものであり、それによつて歴史が成立するとせば、こゝに言ふ時間關係は一の意味たるに過ぎないこととなる。

歴史にあつては時間も意味たるに過ぎないことは、歴史がクロオチェの言ふ現代關聯によつて考へられると言ふと同じく、それは吾々と離れた隔絶せるものを持ち來たすのではないことと考へられる。而して時間が意味たる點に於て時間に關係してゐる歴史の諸事實は、實はその時に於て終結し、そのまゝ休止隔絶し終つたのではなくて、事實の發展性とも言ふべきものがそれに考へられる

註　Joannis Bodini, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566. F. Renz. Jean Bodin. 1905—

ことゝなる。

諸種の經驗的事實が時間的な關係によつて整理せられて、年代記的歷史が來る。最も單純に諸事件を年代にのみに懸けてゐる歷史の年表、事變を年代順に歷代の天皇の下に駢列してゐる皇年代記やうのものは時間的な意味によつて、歷史を理解する形式である。時間關係は卽ち歷史の事件が時間的に考へられる場合に於て最も重要にして缺くべからざる條件である。ある國家の建國の基を考ふるときに、紀元年次は建國の事實が他の諸事件との年次の關係に於て、建國の紀元が如何に古きかを理解する場合に最も重要である。その他の建國の精神や功業がもつ歷史の意味は、たゞその年代序次からは理解さるべくもない。時間が歷史の理解に於て重要とせられたことは、かゝる時間の意味を他の諸〻の意味よりも重く見るか、或は年次關係は一の意味たるに過ぎないことを知らずして、これを以て事實の全體とし、他の意味を排除して考へたにあつた。

しかし飜つて見るにいづれの民族にあつても、最古の歷史の形體について言ふも、かゝる時間的意味がつねに歷史の前景に來てゐるのではなかつた。英雄

詠嘆の詩篇、我國の語部たちの諷誦する歷史は、他の意味を、この時間の意味よりも、前景に持ち來たしたものがある。また中世に現はれた神意によつて歷史が進行すると觀念した歷史著述も、要するにその記述はたとへ年代順を履むとしても時間そのものが最重要の意味ではなかつたものと言へる。しかるに近世にあつては實證主義的な歷史學が、觀念論的、形而上學的歷史學の後をうけて、この歷史に於ける時間關係の重要さを、嚴密なる科學の基礎とするに至つて、時間的なる關係が歷史研究の中央に意識的に持ち來たされた。時間的關係が他を排除し、意味であるよりは存在であるとしか考へられないまでになつた。實證主義の歷史學では、歷史事實を、即ち時間と場所、而して人に依つて確認せんとし、歷史事實は即ち過去に於ける存在となつた。こゝに歷史は過去に存在せるもの〻直寫敍述であるとし、それは當然歷史哲學の超時間的な傾向と相容れないこと〻なり、歷史は過去の存在を對象とするからしてまた時間の上に吾々と相離れるものとなつた。歷史と歷史哲學の對立はこゝに最も强くなつたと言つてよい。

しかし歴史事實とは單なる過去の存在ではない。言ふまでもなく歴史は過去に於ける無限際の多數の事件を直寫するものではない。分秒の間に繼起する凡百の諸事實が細叙せられて歴史の學問が成立するのではない。歴史家は無限際なる多數の異種的客觀から歴史的なるものを選び出すにある。歴史が學問的な成立をなすはこゝにある。而して選び出す原理は、リッケルトはこれを文化に結びつける價値にあるとした。歴史にあつては、單なる個々別々なる實在と歴史の學問の上に來るべき歴史的個別なる實在とを區別するを必要とし、この歴史的個別なる實在は歴史的個性 Historische Individuum とせられて一般價値の上に關係するものと考へた。(註)

無限際に多い過去の事件が價値に關係することによつて歴史事實となることは、尚ほ置き換へることの出來ない個性的なものであるとする。しかし、かゝる置きかへることの出來ぬ個性的なものも、それは價値に關係し、意味あるものであるから價値の一般妥當を考へ、意味としての關聯をそれがもたねばならぬ

註 Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 4 Aufl. S. [illegible]

ものである。

それゆゑ、歴史に於ける個性的なるものは、一回限りに生起した事實であると云つても、單なる雜然たる異種の現實在そのまゝのものではなく、リッケルトの言ふ文化價値に關聯するものであるからには、則ちそれに普遍なるものが持来たされる。その普遍は一般の心的構造の上に關聯する普遍なるものを考へるにある。これは歴史事實が他の多くの歴史事實と同形なること、從つて類として普遍なるものがあると言ふのではなく、事實が人間性に關聯するその上に於ける、同形があるを言ふにある。歴史に於ける個性的なものはかゝる普遍的の關係を看過してはならぬものである。

このことは、歴史の事實たるものは、つねに人間性の全體に關聯すると云つてよい。これはリッケルトが「歴史的個性とは常に歴史の全體に組み込(einordnen)まれるものと云ふ意味も同じである。(註)即ちこゝに歴史事實なるものは人間性全體の上にある意味ある存在であることを考へねばならぬ。それゆゑ個々の

註　Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 272.

ものが全體に關聯することはその個々を少しも改變することなく、全體に關聯することが出來る。時間にあつても、時間關係はその意味を少しも損傷することなく、その事實を全體的な關聯として理解し得る。一個の事件がその時間、場所に制約せられながら、廣くその時代全體に關聯し、又は國民、民族の全般に關聯して理解せられ、更に人間全體の關聯に於て考へられることはこれである。

かく個々の歴史事實の上に一般的な意味を考へることは、歴史的個性を變へることではない。これは歴史を以て個別化とし、自然科學を以て一般化とする論理的對立を亂だすものではないのである。(註) また實證主義的な事件の個々の精密な探求と云ふことも時間、場所、人物についての個別な探擊によつて歴史の事實が明らかとなることは、そのまゝに全體關聯に於て見ることに少しも支障となるべきでない。却つて人間生活の全體の理解にあつては個々の人間の行爲が精密に、正しく知られることを必要とする。時間的關聯は、例へば悠遠な過去の時代の事實が、時間的意味をそのまゝに、却つてよく人間の全體的意味を、よ

註 Richert. S. 259.

り明らかに見つめしむるものがある。遠い土地、異つた場所に生起する事件も、如何に異つた處に於ても、人間性の示現が徴見されるかと言ふことになる。

特殊の國民の歴史、あるひはある時代の歴史が普遍史であるを得ることもこゝに考へられる。從來世界史、普遍史、普遍的世界史などゝ稱すべき歴史の形體が、屢〻廣汎な諸民族の歴史經驗を、餘りなく類聚し、彙別してその上に立てらるべしとしたが、しかしこれは過度な努力を歴史家に負はせ、長年の勞苦によつてのみ完成さるべき歴史ありと長い間幻影を懷いて年を忘れてゐる歴史家を苦しめるばかりであつた。かくの如き廣大無邊際な事實を漏れなく記せんとする普遍的な世界史が遂には否定さるべきに至つても、歴史の個々の事件に於て觀るその普遍性の認識は否定せらるべきではない。

かく考へられることによつて、歴史と歴史哲學の合一すべきところがあると知るが、こゝにまた文化史の成立する根據がある。

歴史哲學が普遍史たることには、かくの如き意味の歴史事實の普遍性を考ふるによつて達成せらるべきものがある。

歴史哲學に於ける理念と云ふも、これは歴史哲學が、求めて止まない課題であつたが、それは歴史の諸事實に對して、これ等の諸事實を一貫するもの丶存在を特に觀んとする。而して歴史の多様な經過の裏に、常在的な、隱された意志、それ等經過に働ける力、などを考へんとするにあつた。歴史に於ける理性、歴史に於ける諸勢力と云ふも、同じく已に人間界の生活の複雜なるを觀じ、歴史の諸事實に對して、別にあるものを考へんとするが、か丶る存在が歴史事實以外に對立してあるべきではなく、歴史事實そのものに内在するとしてこれを觀るによつて歴史哲學の問題は、歴史事實の裡にあると云へる。文化史がまたこ丶に歴史事實と理念の問題を解くべきものを有つてゐるのである。

歴史の理念と云ひ、或は歴史を動かせる力と云ふやうのものは今では中世に考へられてゐた神意の如き、人間界をはなれた上位の存在としては考へられない。また形而上學的な思考の上に立つて、ヘーゲルの言ふ歴史に於ける絶體的

精神など云ふものも、なほ神秘性を帶びてゐると云へる。かゝる歴史の最奥にある絶對的精神、或は理性なるものは、歴史のそのうちにありと主張されても、なほ超越的だと言へるであらう。恐らくかゝる歴史にあつては、實は「人生の事件また事實の混雜からある距離をもつ歴史」があるであらう。これはまたマックス・アドラーの言に從へば、プラトーに於ける理念は現象をはなれた上位の存在であつたが、ヘーゲルによつて、人間世界まで下つて來た。[註] しかし尚ほ人間のうちにあつてもそれは「胡桃の實の如く」諸現象の外殼の内部に別箇の存在としてあるものである。

かくては第十九世紀の歴史哲學の主張も尚ほ中世の神學的歴史觀の後繼者たる形をとるところである。歴史哲學がその構造の上に目的論的なものゝあるのもこれであつて、中世の歴史觀が神國の再現、神の攝理による人間行爲の究極地を考へた代りに、人間性の絶對性を以てし、絶對的なる精神の一歩一歩に實現する歴史の經過を總觀せんとするにあつた。さらに溯つて考ふれば、歴史に

註　Max Adler, Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte, Wien. 1919. S. 29.

於ける進歩の觀念を強く主張し、無限の進歩を肯定しつゝ、人格の完成社會發展の究極の階段を想定してゐた十八世紀末葉の啓蒙思潮時代の歷史哲學者、或は文化史の鼻祖と云はれる歷史家等にあつても、深からざるその歷史の觀念論は、要するに中世神學からうけた遺產であつたと言へよう。神學に對して攻擊をしつゝも歷史家は神學の遺產をついだものである。のみならず近代に昌んとなつた文化史理論のうちにさへも、その餘光を殘した。文化史についての初期の理論であるバックルの文明の歷史には、いづれの民族にも必ずあるところの歷史に於ける要因(エッシェンツ)を考へたこと(註一)ゝ、ゴータィンが歷史に於て「働く力」(註二)Wirkende Kräfte を求めんとした考へも、その究極には歷史に於けるつねに働ける物理的條件、或は精神的推進力を考へるにあるが、これ等の働くものとは歷史の無數の事實から幾箇かの簡單な事實を抽象して得らるべきものとした。從つて別種の存在、ある定形的な事象が歷史事實のそれ以外に考へられることゝなる。こ

註一　Buckle, History of Civilisation in England (1857—61)
註二　Gothein, Die Aufgaben der Kulturgeschichte, 1889.

れはまだ早い時代の觀念論的歷史學の系統に入るべきであつて、事件と條件、人間行爲と勢力に、別箇の存在があることは、たとへそれが諸事實から抽き出されたと云つても、ある超越的存在についての見解が殘存してゐる。人間的な說明が天國的なものに代り、世俗的勢力が神祕な聖慮に代つても、事實から引き拔かれ、ひき離された歷史の推進力やうのものが、文化史の究極地に出現することは、尙ほ一つの超越的目的論的なものゝ存在を豫想するにあり、人間生活の自然法的進行が見つめらるにあつて、歷史の自由の展開、人間精神の自由な發展道程に於て畢究はそれ自身に矛盾をあらはして來なければならぬ。こゝに於てジムメルの語を借りて云へば、歷史はどうしても實在の學問(Wirklichkeitswissenschaft)であつて、理念が事實そのものゝ內に融合し存立すると云ふことにならねばならぬ。而して歷史哲學的なるものは歷史事實のうちに來なければならない。かゝる形に於てはじめて文化史は眞に歷史哲學の精神をうけて、それを完成し得るとするであらう。

かくの如く考ふれば、こゝに文化史には、個々の歴史事實は如何に考へられるか。歴史に於ける個々の事實が全體的なもの、或は文化となる關係は、時計の機械の如く凡ての部分の揃ふ後に於て全體が始めて働き出すと云ふのではなく、個々事實のうちに全體が觀られることでなければならぬ。歴史の個々の事實は全體の部分をなすと云つても、個々はそれぞれに自ら働くべきものを持つてゐる。ヴヰンデルバンドの歴史に於ける全體的意識の理解と云ふも、かゝる意味から說かれるであらう。

ヴヰンデルバンドは歴史に於て人間全體の統一理念 Idee der Einheit des Menschengeschlechtes なるものを考へた。その考へにあつては、ある一つの國家の歴史は、この全體的なる理念の特殊形式である。國家の事蹟に限らず、あらゆる人間行爲は、かゝる全體の意識の特殊な形式である、とする。

歴史に於ける個々人格の行爲は、かゝる形に於て、人間全體の歴史に於けるあ

る役割としてゐる。歷史の全過程は、實際は人間の人格活動以外何もない。これのみによつて歷史が實現されてゐるにあるから、人格が全體的意識に對する關係は特殊な形式としてあるに外ならない。かくて文化史にあつては、個々の人格行動は、全體的な文化の特殊な顯現として考へられて來る。

歷史に現はれる偉人なるもの丶意義は、要するにかゝる全體的な意識の顯現を考へ、その上に於てよく理解されるであらう。文化史が個々事實をつねに全體に關聯さするところのものもこゝに觀られる。

偉人は人間の全體的意識を、最も多く意識し、それを實現する上に於て、他の一般人より勝れてあることによつて偉人たるにある。從つて偉人が歷史の上に來り、而して永遠な意味を持つのである。リッケルトの云ふところの價値がこゝに人格と結合するものである。歷史はたゞ一般普通人をそのまゝに記載するのでなく、コルシカの孤島に生れたる多くの漁夫が歷史にあらはれることではなくして、この島に生れたかの一英雄が永久に傳へられる所以のものである。偉人と時代もこゝに考へられる。偉人が一の時代について云はゞ時代一般

と逆行するが如くに行動し、時代と隔絶せる如き思考を有することは、時代一般の圏外にある存在の如くに見えるけれども、しかしそれは寧ろ人間の全體的意識がより多く偉人に顯現せられてゐるにある。これあるによつて實に偉人は歴史全體の上に、また却つて其の時代に於て大なる意義のある存在として考へらるべきでなければならぬ。偉人の超時間的存在なるものはその偉人たるによつて、いよ〱超時間的になるものとなると[三]云ふは此のことである。歴史に於ける個人、その行動、思考、その他個々の事象が歴史的たることによつて實は超時間性を有すると云ふ關係はこゝにもよく考へられる。

文化史は、近代の歴史學の進歩によつて來たことから從來の歴史研究と新舊相對立するものと考へられ、從つて歴史に於ける個人の考究にこの新舊史學の對立があるとせられた。從前の歴史研究は特殊な個人、一部少數、上層階級が研究せられたが、文化史研究の興るにつれて、集團の生活、一般民衆の生活が新たに

註 Windelband, Einleitung in die Philosophie. S. 346.

注意せられ、こゝにその特有領域が見出され、文化史は卽ち民衆的、多數人の歷史、乃至平凡人の歷史たることによつて、舊來の歷史と對立し、その特性をこゝに見るとさへ考へられた。これは恰も歷史の形體にては政治史に對して文化史が對立すると云ふ論、個人心理的なる舊來史學に對して、文化史學は社會心理學的であるとする論と同じやうの論理をそれ等に見るものである。

文化史にあつては個人を對象としないとするは、言ふまでもなく誤つてゐる。從來の歷史研究の對象と異る方面さへ觀らるれば、それは文化史の特有領域としたことから來た誤謬である。またかゝる點をみて文化史はその視野を一般人に偏し、文藝信仰思想等の精神的一般事象のみを偏重せるものと言つて攻擊を加へてゐることも、後にも云ふ如く素朴な從來の歷史研究が有つてゐた對象的特徵による學問分類、或は史料の種類に固着せる歷史研究方法素朴な實在論などに基いてゐる簡單な考へに過ぎない。

文化史にあつては、歷史に於ける個人が考へられることは言ふまでもなく避くべきではない。偉人が人間性の顯現として歷史の上に重要な意義があると

同じく、文化の展開に於ける意味が他に勝れて著大であることも考へられる。

　文化史が偉人の人格的行動を文化の關係に於て觀ることは、たゞ文化に貢獻したる偉人の人格が、傳記的に細大記述されるのではなく、偉人の行動その思想が時代文化、人間文化の上に意味を有つ限りに於て考へられるにある。時代と隔絶せりと見ゆるものも尙ほ人間性の全體意識に關聯する限りに於て歷史的であり、文化全體の發展に意味あるものがある。文化史はかゝる意識によつて成立するものをもつてゐる。

　個人に關することに限らず、歷史に於ける個々事實、またそれよりは廣い關係によつて考へられる事象、狀態、或は一の時代と云ふやうのもの、文化の關聯に於て意味あるものとして考へられる。かゝる意味がそれ等をして過去を現代に結び付け、個々を全體に引き入れることをする。かゝる關係よりして意味を觀ること、それよりして意味の歷史と云ふやうのことは、特に深く文化史には考へられる。

八

歴史の研究にあつてはすでに久しい間、問題であつた歴史研究の對象について以上の關係を顧るならば、歴史家にとつて今まで負はされてゐた甚だしく無理な重務を解くことが出來る。歴史家は過去の事件を漏れなく知るべしとの要求はその研究の對象論から來てゐる。歴史事實が意味によつて考へられ、それによつて知ること、或は意味によつて統一せられた歴史の世界と言ふは、事件なり、事象そのものをさしたのではない。歴史家にとつては過去に消え去つた事象を、その事件の關係者、その時の見聞者よりも委曲に知ることは出來ないことに屬する。後代の歴史家が、過ぎにし時代の事件を、直接に關與せる人々、その時代の人々の記録によつて事の由を繹ねることはそれ等の人々よりも、尚ほ多く知るためではない。如何なる博捜多讀な歴史家でも事件については、更に多くを附加する如何なる權利をも有せない。しかし歴史家が尚ほ多く知るものありとするのは、事件そのものについてゞはなく、事件の關係についてゞある。

歴史家は史料によつて過去事實を觀るのではなく、事實の關係を明らかにしてゐるにあると云つてよい。事件については他の事件との關係を當事件に直接與つた人々より、よく理解し得ることは不自然のことではない。事件の進行を、時代全體の上に關係させて觀、またその進行が歴史の全進行の上の關係を考へ得る。更らにこれが人間全體、文化全體の發展の上に關係するものを、その當事者、その當代人よりもよく理解することは考へられる。かゝる理解は、たとへ時代がその事件發生の時より遠ざかつてゐても、全體的理解が却つてよくなされると云ふことは敢て不條理ではない。却つてここに歴史家たる意義がある。かゝることは現代の深い理解、歴史家にとつては、豐かなる自己の上に於てなし遂げらるべきものであり、文化史家にとつては豐かなる自己が最も重要なるものとして來なければならぬ。

歴史は後代になればなるに從つて過去事實をよく理解し得ると云ふ矛盾の如き言ひあらはしは歴史の考究に於て對象たる過去の事件と理解する自己との關係をよくあらはしてゐる。このことは文化史に於て特にこれを重んずべ

きものをもつてゐる。事件と歷史家との間に、時の隔りがあつても、それはつねに霧の如き幕が距たるに從つていよ〳〵濃くして來るのではない。却つて汽車の旅に過ぎし一驛を、その以後に於て經過したるさま〴〵の諸驛の姿に於て顧みて、自らの統一によつて一驛亭の姿を明らかに理解することにたとへられるだらう。歷史家は生れること後れたるために、先行の歷史家よりは、さきだつ時代の歷史について、永久に取りかへすことの出來ぬ先占權を失ふのではない。却つて一刻にして長い歷史經驗をもつことによつて過去事件をよく理解し得ると云ひ得よう。かくして歷史研究は永遠に生々したる人生の姿を見つゝ學問としての進步があり得る。

文化史は歷史學の上に於て歷史家が過去の事件を、そのまゝ與へられたものとして考へることによつて生ずる不條理の拘束から解き放たれた。

かくの如く意味關聯の上に歷史事件が考へられることは、意味の關聯によつて個々事件が時代の全體の事實となり、時代の事實が國民の歷史全體の事實となり、更らに國民の歷史を世界歷史にとその關聯を進めて行くであらう。一個

の國家内に生起した事件がそのまゝに世界史であると云ふこともここに考へらるべきである。こゝに意味的世界史なる歴史體が考へられる。文化史がかゝる形に於て歴史哲學として、普遍史としての成立を可能ならしめる根據があるとせらるゝのである。

以上言ふところからして文化史が歴史研究の上に來たることは、約して近代に於ける自我の發展からであると云ふことを認めるであらう。近代自我の發展は、一面には人間の生活の全範圍に亘つて、人間我の主張、人間性の伸張の著しいのを見るとともに、他面には、自我に關する知識の進んだことを思はしめる。前者は歴史の全生活の前景にあらはれて、直接歴史考究の問題となつてゐるものであり、後者は哲學に於ける近時の傾向として觀るべきものがある。兩者は無論ともに一なるべきを思ふところであつて、自然に對する人間の優越、人間に於ける自然性の克服はその根柢に流れる一大事實である。

人間自我の發展は、まことに、人間の歴史さへたゞ受身的に、受け容れて眺め居

ようとはしない。過去から現代へ、與へられたものとして、これを鑑賞するやうのものから進んで、吟味し、自ら反省し、批判して、歴史の世界を確信を以て把握せんとするのである。常識的な而してそれはまことは、自然的に歴史を觀てゐる所謂自然論的な歴史觀の基礎をば克服せんとするのである。

文化史はかゝるものゝ上に成立せる歴史形體であるに外ならぬ。從つて文化史はまた現代文化のうちに成立せる歴史形體たることに於ても誤りでない。

九

こゝに終りに、さらに日本文化史について以上の言を繰り返して考ふれば、まづ日本文化史の對象については、歴史學研究が、一般に對象の特徴によつて區分せられるとする粗笨な見解を捨てることを必要とし、一國民の文化、一民族の文化が初めからまとまつて他の學問、或は文化史ならぬ他の歴史の研究の對象から全く獨立して存在すると考へてはならぬ。日本歴史の資料についても、「歴史」に於て重んぜられる資料は、固より「自然」として、考察せられて自然科學の構成に

歸屬すること、これ爭ふべくもないところである。歴史生活と云ふもまこと一般化普遍化されもする。しかしかゝる一般化の取扱によつて來るものは決して歴史と名づくべきでない」とリッケルトの言つた言は[註]、所謂歴史資料と稱するものも、自然科學の概念を構成するに足り、つねに歴史學の資料と云ふべきでないと云つてゐるにあつて、日本歴史の史料とする諸〻の資料の中にそれ等に初めより物的特徴があつて日本文化史の構成をなすべきものがあるのではない。

日本文化史は實在についての學問としてあり、歴史學が實在の學問として、自然科學と異つて、自然科學に於ては個々特殊のものより、一般、普遍をとり出し、卽ち非實在のものを抽出するに對して、歴史は實在の特殊性、個性を記述するを原理的なものとしてゐると同じく、日本文化史には、實在が再現せられるのではないが、自然科學と異つて實在又はこれに近い關係にあるものを見ることとである。而して歴史的個性は文化の關聯によつて理解されるものである。從つて日本文化史には歴史の個々の實在に於て、日本の文化の自らの認識が成立するにあ

註　Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 4 Auflage. S. 242.

つて、それと共に人間文化の認識がそれを通じて成立することになる。日本文化史について言はゞ、日本文化だと特に指して云はれる、ある國家觀念、家族制度、神道、大和繪、茶道が初めからあつて、是等が直ちに歷史記述の內容を決定するのではない。日本的だと稱せられるものは、何等か、日本國のみにあるものが、精髓として取り分けられてあるといふのではない。眞に日本に屬すべきものは人間文化の一般性の上に於て價値ある實在として日本にあるものである。これが初めて日本の文化として考へらるべきものである。日本文化史にあつては、人類の文化、文化發展の一般が內容のそれを決定するのであつて、日本の個々事件は、日本の文化には、實在として、最も精しい具現として考へられる。人間の內面に常に働いてゐるものは、人類の長い歷史に實現してゐるものであると考へるは、歷史そのものがよくこれを示すであらう。日本歷史に於て、その內面に人間生活の眞實なるものが考へられ、日本文化史に於て文化の構造が考へられる。

また是等よりして、日本文化史が、他の歷史形體に對する關係をも說き得るであらう。卽ち同じく日本に關しての政治史、法制史、經濟史、宗敎史、文學史等に對

して如何なる學問上の位置をとるか、これは云ふまでもなくこれ等の單なる綜合的な從つて百科辭典的なものたるのではない。さりとてまたこれ等特殊史とともに、謂はゞ同一層階の上に並立してこれ等が取扱ふ特殊なる歴史事項の一方面を文化史として擔當すべき性質のものでもない。文化史が、他の特殊史と對象的特徴によつて一つの特殊史となるべきでないことは既に說いたところで明らかである。文化史がこれ等歴史形體より、より純粹な歴史的なるものを有つことであるによつて、根本的に立場を變へたものと云つてよいであらう。特殊史には分り易く、各〻に對象的區分がそれぞれに立て得るものがある。また論理的形式の上に於て歴史學を自然科學と峻別するものを歴史學は有ち得る。しかし尙ほ文化史にあつては特殊史を區分し得るものは全體的な關聯に於て有つ個々事實の全體化に於て特殊史のそれぞれに於てあるよりは、更らにより深い關係がある。これは已に屢〻說いたところであり、人間性の理解に於て含まれてゐる深い意味である。日本文化史が人間史、人類史であるべき意味はこれである。或はこれは歴史事實に對する心の態度と云ひ得るものがあるであら

う。この點に於て諸種特殊史と大なる相違があり、言はゞ根本的な相違であるとせられるものである。

例としてさきに言つた政治史と文化史の對立を、日本について考ふれば、對象なり、研究領域の區別より生ずるものとしては、既に獨逸では長く論爭されたが、しかしそれはもとより多く言ふに足らない。論理的形式のみから言へば、共に、兩者は個性化的だといふところに異るところはない。しかし一つの政治事象が歴史的たることに於て、歴史の全體に關聯する關係の性質によつて、一は單に特殊史としての政治史に屬するが、他にはまた政治事象そのまゝに文化史が成立すべきものもある。鎌倉幕府の開創が日本政治史の重要事項に屬し、又別に日本文化の上に博大な價値を有し、人間性表現と理解にあつて反省すべきものがあるは云ふまでもない。凡ての特殊史の事項は文化史となり得べきものがある。特殊史はそれ〳〵に相關係し合ふものを有しても、その關係は寧ろ外部的關係にあるとこれを言つてよい。凡ての特殊史的事項がいづれにあつてもいづこに於ても文化史的關聯に於て考へ得るとは異つてゐる。實に文化史は

これ等の諸特殊史に對して根柢的なものであるからである。而して文化史がかく根柢的であることによつて、正しく各〻の特殊史が相互の相關係し合ふことさへ考へ得られるものである。貞永式目は條文の解釋によつて終るのでなく、時代の政治、經濟、社會生活の諸觀點、また文章として文學觀點に於てさへこれを考へ得る。これとともに重要なことは法制は精神生活に於て强い意志の表出とのみ觀らるべきでなく、感情、意欲、諸情操によつて織り成されたものを有つてゐる。而して政治史、法制史、社會史たるとゝもに、また之れ等が相互に相關係する歷史現象たる外に尙ほさらに文化史としてあるべき根柢的なものがある。人間性全體に關聯することを考へずには、法制史の問題であり、同時にまた政治史と相關係するものとは考へることはできないのである。

カール・ラムプレヒトは歷史はいづこの民族に於ても英雄詩の形で始まり、系譜、年代記、政治史等個人史の形體が發達し、究極は社會心理學的な文化史に至ることを言つてゐる、卽ち文化史が歷史形體として最後の發展の形式であると考へたのである。また日本の歷史については、世界諸民族の歷史のうちに、とりわ

け文化發展一般を考へ得る精純な典型的の存在であるとし日本文化史を世界一般文化史の標本的な存在として考へた。ラムプレヒトの歴史の方法には誤つたものを有つてゐることすでに之を明らかにした。この考へは前者にあつては文化史は最も統一ある形體に於て諸特殊史に對して根本的な關係に立つと言ふ意に改められ、後者については日本文化史はあらゆる精神生活の歴史に於ける理解の同形性を基として、世界文化史となる、卽ち凡ての文化經過にくりかへされるものをそのまゝ見る標本的な雛型であるのではなく、人間文化の歴史全體の理解に於て考へられる具體的な實在として世界文化史たり得るとするに改むべきである。しかしてその精神に於てのみ正しいと云ひ得るであらう。

第二講　文化史研究の發達

一〇

歴史研究の上に文化史なる歴史敍述の形態が出現することは、すでに歴史研究の進歩である。文化についての明らかな自覺が進んで來ないでは、文化史の研究は遂に來ないものである。

歴史研究は、すでにそれが、人間精神活動の事實であり、文化が高まり、人間の精神活動の諸方面がさかんになれば、文化についての省察が、その精神活動の事實として興らなければならず、當然に文化史はよびおこされる。而してまた、文化史研究によつて、實に文化の自覺がさらに高まることとなる。この二の關係は、相互に作用しあひ、その作用を反覆しつゝ文化史研究を進め行くのである。

我國では文化史研究は、既にその聲を聞くこと久しい。しかし近時日本の文化史研究には、理論なり方法なりに、なほ歐洲の史學界にあつて三四十年前に論じ盡されたものを新たに繰りかへしてゐるを見ることがある。文化史研究の現在を考ふるは、西洋に於ける多難であつた文化史研究の成立と發展の績を見るを必要とする。

歐洲にあつては、三四十年前から文化史的研究がさかんに唱導せられ、文化史なる新史體は、史學研究の人氣ある題目として迎へられる觀があつた。かゝる情勢の來る所以は、極めて常識的な理由から言へば、一には、從來の歷史がその記述するところ、政治或は軍事に重きを置いてゐたが、これは歷史が單に記憶すべき事件の記錄、興味ある世間事に關すると考へられた時に於てこそ、戰役、內亂、偉人の行實が重んぜられるけれども、社會の事象には、是等戰爭、內亂以外に、重要なる關係が多く存するに着目し、殊には人類の社會生活の進展向上の現實に、人類の過去が、歷史に記述されてあるやうな紛爭と擾亂と陰謀の連續にては、何を以て人類がかく向上したかを說明し難い。近世諸般文物の興隆が、戰爭と政權の

爭奪の後に來たとするには餘りに矛盾がある。かゝる歴史記述の缺陷に對して、新たに研究對象を求めなければならぬとした。これが從來の歴史—時にはたゞ政治史とよばるゝ歴史記述に對して文化史として、政治關係以外の歴史事實を取扱はんとした。

この意味の文化史は、簡單に、政治史に對立するものの如く考へられてゐた。歴史研究の眞の使命は何であるかに就いて、一時、政治史對文化史の激しい論爭があつたが、其論爭の來るところの一にはこの文化史研究の興隆する初期の因緣事情によつたのである。今日も我國にあつて、文化史を論ずるものは、文化史を簡單に政治事象の研究に對立すると考へ、或は却つてこの對立を外面的にも調和せしめんとして、單純な辯論を敢てしてゐるのを見ることがある。

而してなほ常識的な文化史興隆の第二の理由は、近世に於ける顯著な現象として民主的思想、集團的精神の鬱興することによるとする。この事實、及びこれに基く社會的行動の實際が歴史學研究に對し、影響なしにはあり得ない。從來の歴史記述が君主、貴族、少數爲政者等に限つた觀があるが、是等以外に國家、政治、

文化の興廢盛衰に働くものであり、歴史を動かすものに個人の行動以外力强い集團の事象があるとした。故に歴史研究は個人、少數者各個の意志以外に、その課題がある。集團事象に關する社會學的、心理學的研究が、近年著しく進むにつけ、歴史研究の領域に幾多重要な新事實をもたらした。

かくて歴史は集團事象として、國民そのもの、民衆、諸種集團を觀んとし、其他社會に關する思想、社會生活の裡に發生する精神、輿論、流行、慣習等を精細考究するを以てその新職分と考ふるに至つた。而してこの新職分をなし遂げるものは、卽ち文化史であるとするやうになつてきた。この意味の文化史は、社會史、或は民衆生活史たる性質を有つのである。

また第三には、近年の歴史研究が、研究の領野を擴げて、從來の文化と全く系統を異にした民族、國民、種族の歴史が闡明せられるにつけて、歐洲の歴史を以て世界史とした見解から離れて人類の諸種生活の歴史が究明される。また人間生活の諸方面も、文學、美術宗敎、法制、經濟等諸般の歴史研究の進步がある。是等研究は各部分に於て細密となるのみでなく、更に細分されて、特殊な專攻の部門が

ひらけ、研究は細より微に入る狀態となる。これは歷史研究にては、史料の搜索、蒐集となり未知史料の紹介、細末事實の考證をこれ喜ぶの風を發展せしめた。「史料なくば歷史なし」の語は、直ちに史料卽歷史、と考へられるやうになつた。かゝる史界の傾向に對して、統一綜合が要求せられ、その統一綜合を果すべき歷史の體系として文化史が出現したとされる。この意味に於ては、文化史は綜合史であり、世界史であつた。

以上言ふところは、恐らく漠然文化史を新史體として考ふるもののうちに存在する常識的な、文化史出現の理由であつたであらう。

實際近年文化史の興隆の間には、その性質については明瞭な考へもなく、如上各々隨分異つた見解か、或はそれ等を雜然併せた考への下に、文化史の發生を考へてゐたのである。

しかし、文化史研究はたゞ短時日に卒然と來たものではなく、その發展には斷えざる努力の跡を見るのであつて、これを少しく系統的に考ふることとしたい。

二

文化史が新らしく歴史敍述の形態として現はれ、歴史研究の上にその獨自の地歩を要求する以前に、文化史の先驅と見るべき歴史研究があつた。文化史研究には、なほその中心にこの先驅の精神が流れてゐる。文化史の成立、文化史研究の發展には切り放しては考へられぬものである。

まづ歴史研究の上に、綜合的な研究とし言へば直ぐに考へられる三つの形體がある。即ち、一、世界史、二、歴史哲學、三、文化史、であつて、この三者は、いづれも史實を多方面に亙つて、包括、觀察せんとする。其出現の根據、目的、綜合の形式に於ては固より相同じではないが、根柢に横はる歴史研究としての精神には、なほある聯關、脈絡があると言へる。殊に、史學研究の歴史的發展、そのうちにも歴史意識の發展を考ふるにあたつては、この三者は一列の發展形體をなしてゐるものである。

世界史或は一般史、Universal History, Weltgeschichte, L'histoire général の名に

よつて説かれるものにあつては、その主意とするところ、世界の諸國家、諸民族の歴史的過程を大觀せんとするにある。所謂、世界の大勢を觀んがために、諸國の歴史の集成が企てられる。而してこの計劃にあつては、最も簡單にしてまた機械的なものは、世界史年表の如き、歴史事件をたゞ年代序列によつて統一するものが來る。記述された世界史にもかゝる年表と多く距らないものがある。一時用ひられた世界史の教科書の如きはこれである。しかし世界史にあつても、かゝる單純な機械的統一に終始するのでなく、世界歴史の進行は、諸民族の間に一の運命的な、而してつねに推移し行く一個の世界歴史的な興廢の連鎖があると觀ずるに至り、世界史の經過はより統一的に觀察せられるに至る。即ち一の民族から他の民族にと興亡の運命が繰りかへし行はれ、世界史的舞臺の如きが想像され、これに登場し來り、ある役目をなしては退場する幾つかの民族を順序つける世界史が考へられる。

　而してこの世界史は世界的進運、または世界大勢の流動が考へられるだけに、すでにここに觀念的なところを出すに至り、觀念によつて諸民族の歴史事實を

統轄せんとする傾があらはれてゐる。

十八世紀末葉になつて、世界史の研究は、高い階段に達したが、この時代に於て、世界史についての一層高い統一の智識を要求するやうになり、歴史事實の發生の根據、人間行動の綜合的な考察、而して歴史の内面性について深く考ふるものを生じて來た。即ち世界の歴史事實の平板なる記述にとゞまらないで、歴史事件そのもの丶奥底に潜在するものにまみえんとするものである。こ丶に歴史はさらに觀念的となり、世界史は歴史哲學によつてその精神を傳承せられるに至つたのである。

二

歴史哲學は本來、歴史事實の裡に存する理法的なものを求めんとするにある。複雜多岐な歴史事實に一定の理法を、時代に繼起する事件のうちに定まる運命の存在を、諸民族の歴史經過に一定の方向をたづねんとするもの等が歴史研究には歴史哲學の名によつて稱へられた。

現今では、歴史哲學は、その名によつて、むしろ歴史の知識の問題を思ふほどであつて、歴史學の知識の性質、歴史認識の研究が重要とされてゐる。つまりは歴史哲學は、一には、諸種の歴史事實の綜合を考ふる研究として、歴史の内容に關し、從つて百科辭典的な包括的のものとしてあり、二には歴史の知識が如何にして成立するか等の形式に關する嚴密な認識論的なものとなつてゐる。近時の西南獨逸派の歴史哲學の主張はこの第二の方面、歴史學の論理的考究を歴史哲學の問題とするにある。勿論この兩者には關係があり、歴史の學問として發展の上には、兩者ははなすことの出來ぬ關係を見る。しかしまず綜合史としてあらはれ、文化史研究の發展の道程にその先驅となつたものは、内容的な歴史哲學であり、また近代に、歴史學が學問としての基礎を明らかにし、文化史研究が精緻な形態をとるに至つたのは、形式的歴史哲學に據ること多かつたのである。歴史哲學は十八世紀末葉の頃から大に發展したが、これよりさき、歴史哲學の先蹤としては、十六世紀に佛蘭西に、ヂャン・ボダン (Jean Bodin. 1530—96) を產んだ。其著作の「歴史研究法」(Methodus ad facilem historiarum cognitionem 1566) は、「歴史の研究法

としては最初の著述とせられ、また歴史の進行の上に、哲學的な考察をしたによつて、近世期に於ける歴史哲學の最初の著作とも言はれてゐる。その中にある重要なる思想は、歴史には、普遍的法則の存在することを言ひ、歴史はまた要約すれば、人類進歩の道程に外ならぬとすることである。歴史に於ける普遍的法則の存在は、社會的事象の上に注目して、歴史經過を考察し、遂に凡て、人間行動に示現する要因を考へたにある。而して其第一は感覺的要求であるとし、これは人類以外の動物にも、同じく働く强大なものとした。而してさらに人間にあつては、名譽心があり、これあるによつて動物生活から自らを高めて行く。歴史が人類進歩の道程を不斷に進むのは、その道德習性により、太古の慘忍なる生活から離脱し、諸種の發明によりて、其生活の向上があるとした。これは歴史に於て明確に認證せらるべきものである事を主張して、宗教家の抱く、歴史は人類墮落の蹟なりとする見解に反對した。かゝる歴史の考察は、近世期歴史哲學の先驅的な思想として觀られるが、其內にある歴史の普遍的法則、進歩の觀念は、後來の歴史哲學がまたこれを說くものであつて、文化史が歴史哲學の後繼たる精神の胚胎

もまたこゝに存してゐるのである。

しかし歴史哲學が、綜合的な構造を整備し世界歴史の探究と關聯し、文化史研究の精神を發展させるのは、十八世紀後半を觀なければならない。

十八世紀に於てはヴィコー(1668―1744)の「新學原理」(Principi di una Scienza nuova 1725)がまた人類歴史の進運に於てつねにあてはまる法則を考へ、恒久の理想の歴史」なるものがあり、個々の歴史はこれにより示現する。而して諸民族に共通なる現象が考へ得らるべきを論じたものがある。(1) 而してこの十八世紀中葉より鬱興する啓蒙思潮はこゝに歴史學思想の上に而して綜合的研究に一大飛躍をなすのときであつたのである。

歴史哲學と文化史の界線に立つものとして、獨逸のヘルデルが來る。近世の歴史哲學の鼻祖としても、ヴィコーが、これに値するか、ヘルデルがこれを要求するかは、餘り多くの論を俟つべくもない。ヴィコーに缺けてゐた一般歴史の進

註　G. Vico, Grundzüge einer neuen Wissenschaft. (deutsch übersetzt von Weber.)
Croce, The Philosophy of Giambattista Vico, 1913.

程の見解はヘルデルには見ることが出來る。(註)

ヘルデルは「人類歷史の諸理念」(Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1784.) に、人類の生活全體を通觀せんとする博大な企があつた。從つて、ヘルデルは、天體の現象を論じて、光と熱と、而して生命と成長の源である太陽を說いて來たことも不思議ではない。歷史の現象を考へて、地球の狀態、人類生活と外界との關係、是等に不易の法則のあるのを觀た。ヘルデルにあつては、人類生活の發展の形體は、萬象の裡に見る姿であつて、卽ち、石は結晶體に、結晶體よりは金屬に、金屬より植物に、植物より動物に、動物より人類にと順次形體並に組織の向上發展があるとする。而して人類に於ては力と欲望が多樣となり凡てが統一せられ、あらゆるものに生長と發展があると考へたところに、その歷史哲學の意義と特色とを有つてゐる。

ヘルデルの歷史哲學は、觀念論として進んでゐる。いたく空想的な方面とまた基督教的世界觀がその根柢にある。その缺陷は非難を被るべき十分の理由

註　Croce, The Philosophy of Giambattista Vico. P. 145.

があるけれども、當代の歴史學の思想の上には大なる影響を與へた。
ヘルデルの歴史哲學は、そのうちに、人道主義的な觀念が强く提示せられてゐる。抽象的にこれを說くのではなく、具體的な事實に於てこれを觀んとする。それゆゑ歴史の經驗的な事象と理想の形態との關係が重要な問題である。而して異れる文化理想を有する種々の民族も、要するに、一般的な人道的德性を實現すると考ふるに至つた。この點に於て、ヴィコーよりは明瞭に理想主義的な史學研究の機運をひき起し、獨逸では進んでヘーゲルを產むまでに發展した。
文化史の歴史を論じたヨードルは、ヘルデルのこの著作を以て、歴史哲學であり、また文化史であると言つた。(註) それは歴史哲學の內にあつた諸種の研究は、とりもなほさず後に來る文化史なる歴史形體の出現にあたつて、その問題となるところが多く含まれてゐるからである。
ヘルデルにあつては、フマニテートの理念の現實に示現することが歴史の實際であり、其進展である。フマニテートはかれの考では、理性と自由への人間の

註 Jodl, Geschichte der Kulturgeschichtsschreibung.

尊き敎化」である。それゆゑ、歴史の最終目的はフマニテートの完全な實現、それはまた神に近づくことでもあつた。この奥底に敬虔な信仰を包持することは、ヘルデルの歴史觀の重要な點である。しかしなほ彼の考には、歴史はかゝる理念を、理論の構成によつて成立させるのでなく、人間行動の實際、經驗的な事實について觀るにあり、人間歴史は、自然のそれの如く、全體のうちに觀らるべきものとした點に後の歴史學に强い感化を與へてゐる。

歴史哲學は、獨逸にあつては、カント、シェリング、ヘーゲルの巨大な光の下に、理想主義的傾向を輝しくも發展さした。カントの「世界市民的見解に於ける一般史の理念」[註]や「ヘルデルの歴史哲學の評論」に於て、人間生活の內面的事實を歴史に於て觀る考は明らかに進められてゐる。人間が道德的となることが、現實の上に觀られる、それに世界歴史の哲學的編述がある、とカントは考へた。人間は、理性的な生物として、藝術や學問によつて開明(クルチブイール)し、種々の社會的な禮儀によつて文

註　Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.
Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1785.

明化（リッール）もするが、更に其等には道德性の理念がなければならない。かゝる理念の實現に、歷史の本質的なものがあるとする。而してこの實現の方法は卽ち正しき社會的節度の樹立であつて、人類にとつては最も後に來るところである。

カントによつて考へられた道德性の實現を歷史の最も高い內容とすること、それよりしてその實現の爲めに正しくされた社會的節度、その爲めにする國家の正當なる制度を考ふることは、また後に來る文化の最高示現の機關としての國家を、歷史內容にせんとする歷史觀、政治史的見解の上に立てる文化史の前蹤の思想をなすと考へてよい。

しかし歷史哲學は、なほヘーゲルに至つて、進んで、近世歷史哲學の偉大な組織が現はれた。

ヘーゲルの歷史哲學は、こゝに細敍するは、その目的ではない。吾人はヘーゲルの歷史哲學思想が文化史の先驅的な意味を、より多く發展さしてゐる點を考へるであらう。

ヘーゲルが、歷史に於て、理性が顯現すると考へたことは、人間發展の究極の狀

態に於て、それがあるとしたのではない。歷史の經過の各事項に於て考へられるとした。ランケが「各々の時代は、直接に、神に至る。」(Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott.) とする考へも要はこゝにある。(註) 各時代はそれぞれ獨立して、理性の顯現とせられる。また歷史の現實な諸種の事象、それは政治、法律、宗教、藝術なども、交互に作用し合ふばかりでなく、其等の根柢をなすものがあると考へる。而してそれに理念を考へたのであつて、これは歷史事象の種々相を全體的に考へさすことの可能を教へたものである。而して人間精神が寄り合つて造つたものに理性的なるものが求められる。即ち國家の制度、民族精神に歷史の理念が考へられるとする。是等の考は、歷史學の上に强烈な刺戟を與へたのである。

併し歷史研究の發展の上から言へば、歷史哲學の形而上學的な考方は、往々空想的なものとせられ、空疎な綜合は、歷史の經驗的な事實とかけ離るるものがあ

註　A. Grotenfelt, Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein, 1905. S. 72. 參照。

り、近世の歴史哲學は普遍史、世界史たらんとし、包括的な内容を地理的にも擴大するところから、好んで東洋諸事象を其組織のうちに容れんとしたが、從來深くは知られなかつた此方面の事實が、こゝに注意の向けられるに從つて精確に知られて、事實の考覈がなんと言つても粗漏である事を露はした。歴史哲學は、自らが惹き起した注意によつて自らを弱くするに至つた。而して今までも歴史哲學がつとめた哲學的思考を經驗的事實へ接近させること、實在そのものに理念的なものを求め、事件のうちに說明を考へんとする傾向は、つひに行き着いて事實そのものに凡てを觀ることにふりかへられるやうになつた。この筋道はクローチェの謂ふ歴史學のローマンチック學風が實證的學風に移り行くことである。

かゝる史學研究の學風の轉移は、歴史哲學の後を襲ふて文化史が來るところであつて、この推移はなほ佛蘭西の歴史學を顧るによつても、一層明らかになると思はれる。

一三

佛蘭西に於ては、また十八世紀末葉は、文化史の發生に重要な時であつた。こゝにも文化史は歷史哲學の興隆の氣運と相交錯してゐた。さきに言つたジャン・ボダン以後、歷史哲學的な研究は佛蘭西革命の頃に至つて高まつて來た。當時代の政治家にして思想家であるチュルゴーは、明快に人間進步の歷史を說いた。（註）

チュルゴーは、まづ諸民族に於ける歷史の經過は、同樣なる發展の階段を履むを信じようとした。これは前述のヘルデルと同じであるが、その先驅をなすとせられてゐる。而して歷史に於て、人間精神の連續的進步を確信し、これを凡ての歷史の通性として、自然界に生起する自然の法則なるものと嚴然區別せんと

註　Turgot, Oeuvres de Turgot. Discours en Sorbonne. Premier Discours: Sur les aventages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain. 3. vll. 1750.
Second Discours: Sur les progrés successifs de l'esprit humain. 11 xl. 1750.

した。即ち自然界の現象には、變化はあつても、それは單に繰り返すに過ぎず、恒久の法則 lois constantes に從ふものであるが、之れに對して人間界には時代から時代にと、斷えざる變化があり、理智、感情、自由は息むことなく進んで、未開素野の境遇から、風俗は醇和となり、精神は開化し、國家は孤立から相互の協和となり、政治と商業は、世界の各部を結び合せ、こゝに人間の總體には、靜平と激動、善と惡とが交互に働いて、つねに、より大なる完全(une perfection plus grande)へと進み行くものである。人類歷史は、總括すれば、眞と善と自由と幸福とが、各階級に漸次擴大し行くとした。

かゝる歷史についての思想は、この時代の啓蒙思想に根ざしてゐる。ヴォルテール、モンテスキュー、ルッソー等の時代の人々からも、歷史哲學は考へられたのである。而して歷史の内面性、内在的勢力が說かれた。

既にチュルゴーに於て、歷史は、人類進步の跡づけであり、不斷の力によつて支配されてゐる人間の行動の、その全體的考察が中心をなしてゐる。從つて過去事件の集積累堆が關心でなく、求むるところは、表面の種々相のうちに儼として

存するものにあつた。この時代は世界の諸民族に對する知識の增大が新たに剌戟を歷史研究の上に與へ、舊來の社會事象にも、其等の特殊な歷史の過程にも該當すべき統一的な知識が求められた。時代の啓蒙思想の間に歷史は新たなる進路を見出さんとしたのである。

この時代に歷史學思想の上に巨大な光輝を放つたものはヴォルテールである。其著「萬國風俗及精神の研究」(註)は一七四〇年より稿を起して一七五六年に出版せられたが、明かに時代の思潮を深く入れ、記述の內容はシャーレマンの時代からルイ十三世の時に至るまでを說いてゐるが、それには、國民の風俗社會の發達、人類精神の發展が主題となつてゐる、而してこゝには、チュルゴーによつて唱へられた人類進步の過程は、より精細な史實によつて敍べられ、人間の完全性、文明の不斷の進步は、諸國民の習性風俗の內に具體的にあらはれてゐる。東洋諸國の慣習にも、歐洲の法律の規定と同精神が存するを見ること容易である。人間性の共通、精神展開の事實はいづこの地にも證明される、と言ふのである。

註　Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprits des nations.

この著作は、文化史研究の發達に、多大の貢献をした。此著を以て文化史の最初の著述と評する人の多いことによつてもこれが知られる。ヴォルテールの他の著作「ルイ十四世の時代」は時代の通性とその精神を論述したことによつて、文化史的著作先驅とも言はれる。佛蘭西では、いづれにしてもこの風流思想家の名を忘るゝことは出來ぬ。其中にも、萬國風俗及精神の研究は、一方には世界史の進んだ形態と云はれ、また一方、啓蒙思潮に於ける歴史哲學と言ふべく、さらにこれには、後に來る文化史研究の精神の一部が早くも鮮かに掲げられてあるとすべきである。

啓蒙思潮の哲學史上の位置は姑く措き、歴史學研究の發展史上には、注意すべきものを有してゐる。殊に世界史と歴史哲學と而して文化史の、三史體は、この啓蒙思想の裡に渾然融和せるものがある。世界史は、自らの遙かに進んだ形式をこゝに見出し、歴史哲學は、中世的な思想からの脱離を明らかに意識し、自然科學的なるものへの轉向を産みつゝあり、而して文化史にあつては、後來勃興の萠芽として約束せらるゝものあつて、まさに來らんとする十九世紀の史學勃興歴

史主義の興隆の素地をつくつたのである。

而してなほ歴史哲學と文化史の發達の間にあつて、文化史研究の上に忘るゝことが出來ぬ名はコンドルセーである。

佛蘭西革命のたゞ中、恐怖時代に、斷頭臺の脅威の下、屋根裏に隱れしのんで筆をとつたコンドルセーの「精神發展史の綱領」(註)は、人類の進歩が無限であるを強く說いてゐる。人間文化の不斷の進歩の確信はこゝに其頂點に達したと云つてよい。人類は過去に於て既に大に開明進化の實を顯はしたから、また未來も必然に進歩すべしとするは、著者の歴史記述にあたつての強き信念である。歴史はこゝに於て人類進歩の跡をたどり未來進化の方向を考ふるものとなつて來る。

その言ふところは、人類は感受性を有つて生れ、感受性は知能の源泉であり、知能の發達にはその進路に常に偏見の橫たはるがあり、これを排除するを必要とする。これは眞理が方に戰ふべきものであつて、この鬪爭こそ人類歴史の大部

註　Marquis de Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1793.

分を占めるものであるとした。而して著者の試みた人類發達の九の時期は、また文化の發展の階段と見ることが出來、歷史の時代區分としても注意に値するものがあつた。たゞ區分の根本觀念には尙ほ不明瞭の點があり、全體として統一を缺いてゐるけれども、主とするところは人間精神の發展として考へて眞理の發見、傳播に重點を置いてゐる。從つて通常の歷史が、大事件とする政變戰役には據らず、全く異つた、言語の發生、音韻文字の發明、印刷術の發明等にそれぞれ一時期を立てゝゐる。卽ち人類精神の開明、進步が、歷史發展の基準をなしてゐるを認めることができる。

それ故この著作は、人類生活の發展、人類精神の無限の展開をたづねんとする上に、文化史たる性質を有してゐる。また人類歷史の諸般の事實を叙しながら、その間に、知識、道德、習性の發展に統一的な原理が、恰も自然科學に見る法則の如く存するを觀んとした。歷史の進步には、必然の關係があり、過去に顯現したものは未來に於ても必ず實現すべきである。こゝに凡て人類の歷史は、無限の進步であり、人類生活はその完成に向ふの道程に外ならぬ。從つて歷史の過去ま

りして、人間生活の將來も必然に豫斷すべきものがある。卽ち人類未來の進路は、過去よりしてこれを三箇の事實に簡約するを得る。一は各國の間に於ける不平等の破壞、二は同一國內に於ける平等性の進步、三は人類に於ける眞箇の進步是であるとした。

かやうな歷史哲學的思想は佛蘭西にも尙ほ續いてゐたので、著作の上にも覓ふことができる。是等は、觀念的に、歷史の複雜な經過を統一せんとするにあまりに急であつて、學問としての基礎を缺くものがあり、歷史の事實についての熟慮を失つてゐる。歷史哲學は、歷史でなく、歷史についての感想だとする非難をうけなければならぬやうになつた。而してかゝる歷史の觀念論がまた文化史であるとせば文化史もまた同じ非難をうくべきである。しかし文化史はかゝる歷史哲學の缺陷を如何に塡すか。文化史の發生の眞の問題はこゝにあるのである。

以上概敍するところから、文化史研究發生の因由を觀ることができる。文化史なる特別な名稱はなくとも文化史の精神は啓蒙期思潮の裡に胚胎してゐたので、ゲオルグ・フォン・ベロウが文化史の起源を論じて、文化史を啓蒙思潮の齎める一子だ(註)としたのもこの意味に外ならぬ。

しかし文化史發生以前の綜合史たる歴史哲學は、やはり哲學たる性質を固く持してゐたもので、それは歴史として敍述されてゐたにしても、その根柢には一般性の究明がそれ等の前景にあるものであつた。世界史としてはコスモポリタニックな感情の下に率ゐられてゐた。しかし十九世紀初期の國家的運動は、國家的存在の高い價値を歴史研究の上にも強く印刻せしめた。ヴォルテールにあつた世界的なもの、ヘルデルに掲げられてゐる宇宙的な廣大なる事象は、國民的な感情の下に引き下げられて考へられなければならない關係を有つて來

註　Georg von Below, Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, 1921. S. 1.

た。而して歴史は國家によつて統一せられて考へらるべき性質を帶びて來た。國家は即ち歴史的世界を統一するものであつた。

文化史はかゝる關係によつて、かの世界史的事實が、その價値を低く評價されることなくして、國家的なものになる契機として次に來たのである。さきの歴史哲學が普遍的世界史としてあるに於て文化史の精神がそこに胚胎してゐるとせば、これには一國家或は一國民の歴史が、たゞ國家なり國民それ自體を說くのみではなく、國家國民の歴史によつて普遍史、世界史たらんとするものが來りこゝに文化史の體系が、その名とともに顯はれ來たのである。

かくて文化史として形體を整へて來たものに、佛蘭西には、ギゾーの文化史がある。(註)

ギゾーにあつては、文化の歴史は、其基礎に於て、一は社會狀態の發展、一は智的狀態の發展を考ふるものである。即ち一には外部的一般的狀態の發展他の一

註　Guizot, Histoire générale de la civilisation en Europe, 1828. Histoire de la civilisation en France, 1830.

には、人格及び内部的性質の發展がある。これを一言にて言ふならば、社會と人道の完成にある、とする。

しかしこの所說には啓蒙思想から生まれたものとは、全く異つた思考の立場があらはれてゐる。これは研究の領域が歐洲諸國家、又は佛蘭西の一國家につき制限したことのみによるのではなく、十九世紀に入つて興隆しつゝある實證的歷史學思想が著しくその影をさしてゐる。もとより文化史が、前代から履み來つた道德について言はゞ、啓蒙期思想の發展とも見られ、また文化史の精神からすれば、ヴォルテールなどの計畫を一段進めたと稱せらるゝところがある。啓蒙期の思潮に榮えた普遍史の有した世界主義的な思想、歷史哲學の人類進步の理想、歷史の規則的進展の觀念はこの著作の裏には根深く藏せられてゐる。しかし今言ふ如く啓蒙期思潮より、歷史學を脫離せしめたローマンティクの思想、又は實證主義的傾向はこゝにあらはれゐるのであつて、さきのコンドルセーなどに見た歷史事實の不正確と疎漏はこゝには補はれてゐる。“人類進步と完全性に對する夢幻的な憧憬は多く改訂されてゐる。”ベゾーの著作には哲學的

と言はるゝ歴史の考察は、我ものの顏に、恣な姿をなしてゐない。著述は歴史哲學ではなく、一個の歴史そのものとしてある。文化史なる歴史の形體はこゝには哲學的なるものから獨立するやうに見えた。

而して重要な研究方法上の相違としては歴史の研究は形而上學的思索にあるのでなく、事實の歸納的方法に基くとした。同じく歴史に於ける進歩を考ふるにしても歴史經過に於て起つてゐる具體的な諸事實の歸納にあるとする。人類進化は精細な事實と周到な注意により、長い歴史の年代のうちに知られる。それゆゑ精密な事實がその前景にあらねばならぬとする。諸民族の廣汎な歴史の集積よりは一國一民族の歴史を代表的に採り、精細に究むるによつて、遂には人類全體の歴史進化の規構が考へ得られる、とした。卽ち、廣汎な不正確に代ふるに、限定された範圍の精細な知識を以てし、粗放的に集約的なものを以てせんとするにある。全體によつて部分を考へる代りに、部分によつて全體を觀んとするのである。

かゝる考に於てギゾーの文化史は人間文化の代表となるものに歐羅巴文化

があり、歐洲の中に於ても佛蘭西國民こそ優秀なる文化を備へるものであつて、その文化の歷史こそ實に人類全體の文化に關聯するとした。

この著作によつて、一國、或は一文化圈の歷史が人類全體の歷史を示すこと、即ち特殊のものと全體普遍との關係は十分根據のある說明はされてゐないけれども、それでも、事實探究を歷史の本質とする考が强くあらはれた。而して歷史研究が哲學に對して特有の領域とその方法を確保すること、こゝに文化史が、また歷史の一形體としてあるべき態度をよく說明したと言へる。

一五

廣汎な世界諸民族の然もさまざまな歷史を、一括せんとする企圖から、一國一民族の上に研究を向けたことは、たゞ時代の國家的な精神から來たのみでなく、學問の方法としては限定された範圍に於て達せらるべき精到さを期待する事である。學問研究に於ける分業方法とも考へられるであらう。しかし、かゝる分業的方法が、歷史の學問を進める方法であるか、また果して歷史的世界をよく

把握し得るかが次の問題である。文化史研究にあつては殊にこの問題が重要さを有し、歴史の考究に於ける部分と全體との關係が如何に解かるべきかの問題が、今後に於て懸つてくる。

さきのギゾーによつて檢討された佛蘭西文化についてと同樣に、一國民文化から、一般人類文化の發展を考へんとしたのは英國のトーマス・バックルである。トーマス・バックルの英國文明史(註一)は其國民の文化發達の徑路を究めんとするのであるが、しかしこの書の重要な任務は、世界に於ける文化の一般發達を總觀し、複雜多岐に見ゆる諸事象を整理せんとするにある。諸〻の文化の興隆衰頽の現象を簡單な事實または關係に還元(リデュース)せんとするにある。從つてバックルにあつては、其研究の中心には、文化發展の諸因素、或は法則を觀んとする。これ等は客觀的な存在として示し得るとしたのであつた。

バックルにあつては、英國の文化史は即ち世界の文化の歴史である。英國は(註二)

註一　Thomas Buckle, History of Civilization in England, 1857.

註二　Ibid. Pattern Nation

世界の歴史の押型である。而して凡て歴史に働ける力は、要約して四の因素となる、一、氣候。二、食料。三、土地。四、自然の一般觀。これ等を物理的要因とし、諸民族の文化の特質を形成するものとした。その中にも、第一次的要因として、一、土地の肥沃。二、氣候。とを觀てゐる。

かゝる考へ方は、つまりは、歴史の綜合的研究、世界文化の統一的考察をせんとする主張からに外ならない。彼の言によれば、物質的世界、精神的世界を、統一する研究がその歴史研究の要點であり、所謂、歴史の後庭（バックグラウンド）を究めるがその本質となる。かゝる點からすれば、バックルの英國文化史はその精神に於て、一の世界史であり、歴史哲學であることと、已に言ふたところから明らかである。しかし、その研究方法に於ては、バックルの言ふ統計的方法が、歴史哲學の形而上學的方法また普通に言ふ世界史の表面的な諸國の關係の單なる記述方法とその基礎を異にするとせられてゐる。こゝにバックルの方法は、科學的と言ふに於て大に進み、比較方法によつて、客觀的に實在せる眞理を立證せんとするにあるから、一の自然科學的方法と云ふべくまた實證主義的だと云へる。これはまた新たに興

れる時代の學問研究の思想に根ざしてゐる。

歷史研究の上に、實證主義的な考へ方をさかんにしたのは、言ふまでもなく、これよりさきに佛蘭西のアウグスト・コムトがある。コムトは、社會學にはその創設者と云はれてゐる。社會學建設に於けるその地位については、なほ疑議ありとしても、歷史學研究の上に、社會學的な研究を強く印象つけること、その實證哲學が、いままでの歷史哲學に對して、實證主義的な考究を提示せんとした上の功績は大である。その學徒として、バックルやスペンサーによつて歷史學研究が大なる影響をうけたことは言ふまでもない。而して殊に文化史的な歷史に於ける實證學的な研究の主張が強くなる氣運を增大した。文化史の研究の進步に於てはバックルの位置は何としても前記啓蒙期思想の歷史學の精神をうけ而もその方法に於ては、形而上學的方法を排して自然科學的な思考の立場を主張したところにある。獨逸近世史學の歷史を書いたフェター(註)は、バックルを以て、佛蘭西のテーヌとともにコムトの學派として擧げてゐる。この二歷史家は

註　Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, 1911.

近代歴史學に、文化史研究が興つた一轉換期にあたつて、文化的な歴史事象を實證的に如何に取扱ふかを考へた先覺だと言へる。實證的方法が客觀的な世界を重視することから、バックルは歴史に於ける唯物史觀の先驅者とせられるもまたそのところである。その著作が廣く行はれたことは、日本に於ける文化史的研究の上にも影響するところ多かつたのである。

三四十年前より鬱興する文化史研究の興味は、こゝに根を植ゑたと云つてよい。それと共に文化史には、自然科學的研究が、その唯一の方法とさへ往々に考へられた勢もこの時代の産んだものであつた。(註一)

一六

この勢は、獨逸について見ればリール、(註二)フライタッハ及びブルックハルトが出づる所に及んで、文化史研究は、その内容と方法とを漸次に明らかにするやうになつた。この三歴史家は近代歴史學のうちに、文化史が成立するについては必

註一　Fränkel, Buckle und seine Geschichtsphilosophie, 1906.　註二　Riehl, Freytag, Burckhardt.

ず擧げらるべきである。

ハインリッヒ・リールの考へた歷史は、一種の歷史社會學とも言ふべきものである。リールはその著「土地と人民」(註一)に於て、計畫したところ、その言によれば、獨逸民族の自然史を編むにあつた。これにて、獨逸の社會的政策の基礎觀念を抽出せんとするにある。文化史著作としては其名にふさはない觀はあるけれども、然もリールが、其他の著作に於ても、探究するところは國民の生活、殊には內的生活にあつたので、政治の行動以外に、民衆自體の精神生活に重き價値を置いた。フライタッハに至つては、また國民の生活狀態を描くことを考へた。「獨逸の過去の面影」(註二)は、人間生活の多方面が人間精神との關係を顧みつゝ、流動發展の姿に描かれてゐて、文化史の史體發生上の意義がある。豐麗な筆致と俟つて、今も讀書界に生命を有つてゐる。

ブルックハルトの「伊太利の文藝復興期の文化」(註三)は、文化史が、その先行の時代に

註一　H. Riehl, Land und Leute. Simonsfeld, Riehl als Kulturhistoriker, 1898.　註二　Freytag, Bilder aus deutschen Vergangenheit, 1866.　註三　Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien, 1860.

試みたものを極めて精純な形にしてなし遂げたと言はれてゐる。その中心をなしてゐる視點は時代の心理であり、精神史なる歴史の形體はこの人によつて鮮かに成立した觀がある。事件と共に、その周圍、その雰圍氣をあらはすことには他の追從を許さぬものがある。ブルックハルトにあつては、文化の全體には、國家。宗教。而して美術。の三大事象が考慮せらるべきものとなつてゐる。文化は人間行爲の内的生活(インネレーレーベン)を把捉するに重要な意義があるとした。「伊太利文藝復興期の文化」[註]と共に希臘文化史にも、その著作には、文化史が有つべき歴史の敍述に新らしき組織を創められてゐる。外面の歴史事實そのものを、たゞ時代や國家に關係せしめるのでなく、まことはその内面に潜む精神に、或は時代の力にひき直され敍述されてゐる。文化史的敍述の形體に於ては、或は佛蘭西のギゾーの影響をうけたとも言はれるが、こゝにはギゾーに見た世界的事實として、それの代表的な文化と云ふ如き意圖があるのではない。又かれに見た年代學的な拘束するものがない。從つて年代學的、世界史的な觀點から離

註　Kultur der Renaissance in Italien.

れて、より精神的な事實について、統一を求めたのである。一國の文化發展が直ちに諸國の代表、人類全體のそれを表はすと云ふやうなことはこゝでは考へられない。却つて一の事件が精神全體にもつ關係が考究の前にあると言つてよい。それ故またバックル及び其他の實證學的な歷史研究によつて唱へられた自然法則、一般普遍的經過が人事の世界を支配するやうなことに歷史の記述の重要さがあるとは主張しない。却つてそれよりは自由なるもの、人間行爲の中に表はれる自由なるものに價値を與へてこれを歷史記述の中心に置くことに力めた。それ故藝術が人類歷史の上に價値あり、道德的な意志が生物學的法則を脫却し、人間たる理想を示現し行くところに歷史の關心を置くのである。ヨ(註)ーエルはブルックハルトを歷史哲學者として評論し、ブルックハルトにあつて思想の基礎をなすものは、一般に考へられるやうな審美的なるものにあるよりは、寧ろ倫理的なものであると言つた。これは、ブルックハルトにある文化史の觀念は、人間行爲をその自由意志によるものに價値を考へ、これに反する强制的

註　K. Joël, Jacob Burckhardt als Geschichtsphilosoph, Basel. 1919.

なもの、必然的に生起する事象は文化の上には價値なきものとしたその考について言つたのである。確かにブルックハルトの文化史研究の大きな意義は歷史事象の上に規則的なもの、自然法則的なるものにその關心を向ける事から離れて、人間生活の内面に確然と存在する拘束なき精神の發現に、人間的價値を見んとしたことにある。そのためには政治に於ける單なる强弱存噬の事實、經濟事象に見る自然的必然的な經過は、この組織にあつては看却されてしかるべきである。政治史に對立して文化史を成立せしめるのではない、文化史が非國家的な歷史敍述としてあるのではない。文化史の有する人間的價値の評價の上に、國家も宗教も藝術も來なければならない、とする。而してかゝる人間自由な行動を考へつゝ、而も文化史が成立することの可能を十分示したのであつた。

一七

文化史研究は、今まで述べたところにては、人間生活の規則的な行進を考へるにあるか、或はこれに反して人間生活に見る自由な行動却つて自然法則に依ら

ざるものに價値を置くのであるか、いづれか、この一つの道を履むべくたどつてきたのである。

この二つの相反すると見ゆる道も、文化史研究の發達の上には、行かねばならぬ道筋であり、而して實にいづれも、人間生活の全體の構造を觀んとした行き方であつたのである。

三四十年前、文化史は、その研究昌んとなり、世のこの研究を要求することも強くなつた。その間にあつて、文化史の性質、方法論に關する論議も史學の論場を賑はすに至つた。

殊に近代に所謂、歷史主義なるものが興起して、社會關係の諸學問に於て、歷史研究の價値を大に認めて、經濟學には、歷史經濟學派の起り、宗教哲學に對して新たに、歷史的資料を重んずる宗教學、宗教史學があらはれる如く、歷史的研究は、現象の眞實性を語るものとせられ、歷史的な說明によつて、事象の本質が闡明されるとする考が強く高まつてきた。

文化史は、近代に欝興する文化事象の說明として缺くべからざるものであり、歷史發展に於ける眞理性を確立せんとすることから、文化史の研究についての理論の問題はこゝに特に注意せらるるに至つて、從前にあつた文化史的研究の諸論議は新たに諸種の立場より省らるるに至り、歷史學の知識そのものの問題、歷史に於ける論理、卽ち歷史學の認識論的研究とともに、その考究を深めて來たのである。

日本に於ても三四十年前、文明史の名によつて幾多著作の世に出たのは、今言ふこの時代の歷史學研究の傾向に刺戟されたのである。殊に日本に於ける文明史の研究と言つても、それは我國の歷史研究が、自然にその道を辿つて、遂に文明史の研究に到着したのではなく、さりとて社會の實際からこの史體を案出するまでになつたと言ふのでもない。明らかに西洋に於ける歷史研究の傾向によつて、卽ち私がこゝに敍べ來つた文化史研究發展に促され徹底されるものあつて來たのである。それゆゑ、日本の明治の初年の文明史研究は、歐洲に於ける

その時代の文化史研究に關係し、方法なり理論の基礎はそれより得て、歐洲學界の趨勢に相協ふものがあつた。而してその後の日本の文明史研究或は近時言ふ文化史研究は必しも最近に發達せるものに合はず、却つてこれが現今の歷史家の文化史を論ずるものが、文化史の觀念、理論の基礎に於ては、尙ほ三四十年前の思想を繰りかへすものがあるのを見るのである。

かゝる有樣であるから、文化史研究については、この三四十年前よりの、歐洲殊には獨逸の史學の論壇を賑はしたものを少しく注視すれば、我國に於ける明治以後の文明史及びその後に來れる文化史の史體に關する思想の一斑を知り得る。これは現今我國歷史家に論ぜられる文化史の問題に答へることともなるであらう。

一八

獨逸に於て、文化史に關して激しい論爭の行はれたのは、近い時に、二つの著名なものがある。一はシェーファー對ゴータインの論爭、他はラムプレヒト對諸家

の辯難であつた。此二つの場合、いづれも文化史に關しその成立、方法、及び研究領域の問題が論じられたため、是等論議は、近時の文化史の性質論を知らしめ、文化史研究方法の最近の急激なる發達を了解せしめるもので、また實際に歴史家によつて編まるべき歴史の新形體を示唆するものである。

まづシェーファー對ゴータインの論爭に就いて言へば、伯林大學ディートリッヒ・シェファー教授は歴史學はその特有の研究領域のあつてしかるべきを說き、文化史も要するに歴史の一形體たるを以て、歴史研究のこの制約に遵ふべきものであるとし、其意見は一八八八年刊行した「歴史の特有領域」[註]の小冊子に於て明かに文化史なるものの性質を說いた。即ち史學は研究の領域として國家政治を對象とすべきを言ひ、史學者の職分は國家を了解し其起原と生成、其存立の條件及び機能を研究するにあると考へた。歴史に現はるゝ諸般の問題は中心をこゝに置かねばならず、この國家の研究によつて解決闡明せらるべきものとした。即ち言ふ所國家生活 Das staatliche Leben 種々形體に於ける國家的政治的

註　Dietrich Schäfer, Das eigentliche Arbeitsgebiete der Geshichte, Jena, 1888.

生活 staatliches politisches Leben なる物が國家內に於ても、一部族に於ても、侯國、都市に於ても歷史記述の決定的要素をなすと主張した。この主張から、國家的生活なくして發達した歷史的自覺もなく歷史的研究もない、これは過去に於ける著名なる歷史著作はその時代の政治的隆替と相關する事によつても證明される。されば人類の敎養習性の發展の研究にあつても、この國家的政治的生活といつたものを中心に確保して成し遂げらるべきだとする。語を換へて言へば人類の精神的生活に關する歷史的研究も政治に關係せしめ解釋するを最も有效な方法とする。歷史と文化史の問題は、これによつて、往々考へられる政治史對文化史の如き對立が事實に於て成立せざるを知るであらう。究極、文化史もかゝる形に於て成立すべきである。これ以外に文化史の新要求と云ふべき物あらば、そは畢竟この研究の立場を十分理解せざる爲に起るとすべきである、と。

この議論は、歷史研究の最大な價値を、廣い意味の國家的政治的なものに置くにあつて歷史に於ける政治史學派とも言ふべき一流の見解をよく代表してゐる。これによれば文化史はたゞ比較的廣汎な人間生活の方面を對象とするが

凡ては政治に關聯すべきであり、これによつて人生の諸方面を統一するにある。文化史は研究の領域から言へば、特有な領域があるとはされない、また特有の方法を確定することも出來ないものである。

これに對してゴータイン教授は、歴史に於いて、常に働いてゐる力 Wirkende Kräfte に注意し歴史の諸事件のうちには歴史を動かしてゐる力の存在するを考へて、かゝるものの探究が、歴史研究にあつては價値ある研究だとした。文化史の重要な任務はこれらの力を求めるにある。それゆゑ、政治史にあつては諸種の事件を精細記述するを本務とする。諸種事象の相互關係を說明するときに、其間に動く力に注意することとあつても、それはたゞ諸種勢力の相互に働くを言ふにある。ゆゑに政治史は說明的であつて、方法上から言へば綜合的 synthetisch である。之に反して文化史は事件それ〴〵の本然に立入つて、事件の裡に存在しそれを動かしてゐるものを觀るためにその方法にあつては、多くの場合、分析的 analytisch たらざるを得ない。

かゝる點からゴータインは、文化史研究の職分として、遂に人類の精神生活に

その重點を採つた。而して人類の精神の現象を取扱ふ學問は、究極はたゞ一であつてその常住の原理 gleichbleibende Grundlage を觀るものに哲學があり、變化と發展とを觀るもの、卽ち文化史であるとした。

このゴータインの所説は、シェーファーの言ふ國家的政治的事象が、歴史研究には重要な對象だとは言つても、それと他の事象、宗教、經濟、文藝などの關係を觀察するだけでは、これを文化史の職務とは言ひ得ない、國家政治の立場からそれらの關係をたづぬるにしても、それは外面的なものにとゞまるであらう。文化史は、是等諸現象を、ひとしく精神現象として觀察するところに、その特質がある。ゴータインの言ふ精神生活の方向 Richtung des Geistlebens とは、諸種の現象が、人間の精神生活の表現として考へられ、これ等を支配するものが諸般事象の裡に存し、諸種の人間行爲を進めて行くものを考へることになる。この考は、精神の狀態行動を支配する力を豫料することに於て、ある理念的なものを認めんとするにある。ゴータインも自らこれを言つて「文化史はその精純なる形に於ては觀(註)

註　Gothein, Die Aufgaben der Kulturgeschichte, 1889.

念史だ」と斷じてゐるも卽ちこれである。

　またこの考は哲學の如き精神現象を常にとり扱つてゐるものと相對應するのであつて哲學が靜止と恒久の姿に精神諸事相を考へるに對して、文化史が諸事相を動的な立場から觀るとした。「凡て發展するところのものが文化史の課題である」(註)と言つたのはこれに外ならぬ。

　このゴータインの文化史についての考には歷史をとり扱ふ上に於ける精神科學の立場が主張されてゐるので、自然科學にあつては諸種の分科的な研究が成立し、それ等は精密さの度を高めるためには、いよ〳〵細分され「各部門が分立する。この方法が科學研究のすぐれたものと信じられ、この分業的研究方法が十九世紀に於ける自然科學の盛大となり、またこれは引いて精神現象をとり扱つてゐる諸科學にも分業的手段が考案され、一時はこれにより其絕大の效果をあげ得べしとせられた。かゝる方法に對して人間精神の科學は唯一であるとして、ただ靜止と常住の形に見るものと、變化と發展にこれを考ふるもの、卽ち哲

註　Die Aufgaben der Kulturgeschichte, 1889.

學と文化史とを考へて來た。

かゝる形に於て、理念は歴史に於て考へられ、時代の諸現象の裡に表はれ、理念の流動、變移、或は理念の顯現する諸條件、―抑制、―それによつて惹き起される現實世界の變容などが十分文化史研究の職分となつて來た。而してその方法としては分析的な立場をよく採る。それゆゑ、歴史に於ける諸事象をその根柢にある勢力に還元し、その諸勢力をまた理念に導き還へす事は文化史研究が取る方法である。このゴータインの文化史に關する主要な點は、一は、精神生活を對象とする事、二は觀念論的なる事である。而してシェーファーに對して主張せんとする所は、精神生活の考究に於て文化史は確かに一の特有な任務を有するものであること、從つて文化史が諸種歴史事實の百科辭彙的な集積でない事を以てしてゐる。而してこれよりシェーファー所説の國家及政治現象の過重視を攻撃し、政治がまた何によつて動かされるかを考察すべきであり、政治史が完全な形體に達したとて、それが遂に文化史と、同一となるとは考へられないとした。之れとともに觀念論的な點では、理念なるものが諸現象の奥底に存在すると

信じ、歷史の諸現象がこれの發現であり、萬象が理念の顯現であるとしたことは、凡て觀念論が有つ缺點を、こゝにも十分有してゐる。理念の問題を認識論的に說明することを敢てしなかつたけれども、これによつて文化史が歷史の研究に於て、何を計劃するか、その任務を明らかにせんとしたことは功績と認むべきである。これによつて歷史を、物語的な事實の細敍、單なる既往の經驗的な事實の復原から脫せしめんとしたのである。

一九

シェーファー及びゴータインの文化史の職分に關する論爭は、其後カール・ラムプレヒトの出づるに及んで、さらに發展した感がある。文化史研究の理論についての論議が再び起つた。

ラムプレヒトが其著「獨逸史」に於て文化史的態度の工夫に力めたことは有名であるが、理論に關する著作としても同時に一八九六年文化史とは何ぞやを論

註 Karl Lamprecht, Was ist Kulturgeschichte? (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1896—7)

じまた「史學の新舊傾向」(註)を公にし文化史の主張を說明した。其後、「文化史方法論」(一九〇〇)、「近代歷史學」(一九〇九)、「歷史思想序論」(一九一三)等が世に問はれ尙ほ其間に於て文化史論爭に際して小冊が出された。而してこれに對して、ウォーター・ゲェッツ又はゲオルグ・フォン・べローが論駁をなしたことは二十世紀初頭史學論壇に於ける痛烈なる論戰であつて、文化史の形體、組織、考察より其等理論を基礎付くべき認識論的研究もこれより相踵いで來り、過去に於ける文化史理論の凡ての問題を開展した觀がある。而して歷史家としての文化史論はこゝに於て殆んど究極にまで立至つたと見てよい。かゝる間に歷史學の一般性質、歷史的知識の性質の如き認識論的方面は、直接歷史研究に携らざる哲學者よりも研究せられ、歷史學はこゝに其の理論の基礎を新たなる考察の上に立てようとして來た。それ故現代文化史の問題はこの二十世紀初頭に於ける論議の性質と其傾向を知悉する必要が痛切に感ぜられる。それゆゑラムプレヒトの思想を檢討して、それを中心として此等論爭の基礎を探り、文化史の理論が如何なる發

註　Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, Berlin, 1896.

展を此間になしとげたかを顧みたい。

ラムプレヒトの說くところの史學の新舊傾向とは、從來の歷史學、及びその學問研究の傾向は、研究が國家或は政治的活動の上にあるためこれを政治史と稱すべきであり、その記述は、性質上局限せられなければならぬとし、然もこはたゞ歷史研究範圍の狹少のみでなく、その根柢をなす歷史認識の上に異るものがあるとした。舊來の歷史學は、かのライプニッツ哲學の宣流者であるヴォルフが認識を三種類に區分し、一は數學的なるもの、卽ち事物を其量的關係によつて觀るもの、二は歷史的なるもの、卽ち事實なるものを確定するもの、三は哲學的なるもの、卽ち事物の本質を究むるものとした、その歷史的認識によつて、歷史研究は個々事實を確定するものとしたが、今や歷史學研究の進步はこのヴォルフの時代の理論よりは、進んだものを有つてゐる。たゞ何としてもこの理論は分り易くもあり、事實の確定と云ふことは常識的には何人にも分り得るから、今日にても尙歷史研究の基礎に固着してゐるを覺える。舊史學の傾向がこの點に於ても尙ほ今後とも相當なる勢力を有するだらうけれども、歷史研究は事實確定のみで

滿足することなく、この事實を說明（エルクレーレン）せんとするのである。

また、歷史研究の基礎にある學問知識について考ふるも、歷史研究の基礎學科として心理學がある。心理學は歷史學の基礎をなすと言ふよりは、一般精神科學にあつて、重要な地位を占むべきであるが、歷史研究にては諸事件裡より、その心理的推移の定型的なものを探り求め得る。萬般の歷史事件が、あらはれた形の上には千變萬化をつくしてゐるけれど、それ等のもとにある心理的構造の上に立ちかへれば、類同せる幾多のものがあるを觀るであらう。

舊來の政治史について、これを考ふれば、政治史の歷史研究の態度は、かゝる類同の多數について顧るところ少ない。實際、歷史の研究は、表面極めて不分明の事件が多い。歷史研究に携はる學徒は隔つてゐる時代の政治の過程、政治家、主動者の行動、思想を考へるが、それ等のあらはれたものから、推移經過の詳細を語り得ること少ないを嘆ずる。かゝる場合、歷史家は、實際には極めて大膽な論斷を敢てする。またすることを迫らるゝ場合がある。而して歷史家は、政治の當

局者行動せる人々に同情し、または反對する感情などによつて、その不明である部分を補充し、塡補もする。かゝる大膽な行をなすことなしには、實際、一人の政治家と、事件の大立物をも、生かすことが出來ない場合がある。

この補充塡補が歷史家のもつ特權であり、人物の活殺、事件のきりもりが、歷史家の手中にありとせば、學問として、この歷史家の不思議な權能は遂に何を意味するか。これは、屢〻きく、歷史は藝術なり、と簡單に主張することによつてゆるされるか。我國にても歷史家には、この歷史家が歷史人物を活殺する手腕を漫然寛恕して、强ひて之を科學と主張するがあり、また藝術としても考へんとする不明確な態度を持してゐるがある。史料を蒐めて其上に、自由な想像を走らせて、歷史事實をより鮮明に組上げることに、歷史の藝術たる意義がありとすることはかなりに廣がつてゐた考であつた。

この點でラムプレヒトが近年までの歷史研究は說話 Sage を作成すると同じものであると云つたのは確かにある眞相を穿つてゐる。日本に於ても歷史研究はこの物語作製の心を以て歷史事實に對してゐると思はれるものがある。

歴史研究に於ける所謂政治史風の研究は、この說話作製と同じ心である。細微に入るにつれて物語的となる。「政治史記述には物語風の部分が缺くべからざるものである」と云ふはこれである。かくの如くにして、ラムプレヒトは遂に「政治史は、畢竟は個人史である」と言ふに至つた。個人史であることに於ては、心理にあつては個人心理に關係するところのものである。

二〇

舊來史學が、個人史であるに對して新史學が有つべき特徵は狀態 Zustände の歴史であることである。個人史が關與するところはたゞ一回生起した事實であるから其に心理學的なる原理を適用して考ふることとは、實際に不十分であり不確實なものたるに過ぎない。然るにこれに對して狀態の歴史にあつては、幾度か同樣の事實が生起し、同じ性質、種類のものが存在するところに考察をなすにあるから、こゝに同樣性質の事實の群からある類型 Typik を求めることが可能であるべきである。かゝる類型の設定によつて諸般歴史事實が整理せられ、

千種萬様の事象が類型によつて、また新たな關係が見出されるに至つて、歴史研究は新道程をたどることが出來る。而してこの歴史研究の新道途は、卽ち歴史研究を說話作製の域から、やがて科學としての歴史學に高めるものである。

科學としての歴史學、或は歴史研究を科學的なる確實な基礎の上に置くを主張するランプレヒトの史學は、かくの如くにして個人史的な立場に極力反對する傾向をよく示してゐる。而して歴史研究は社會心理學的でなければならないと言ふ。その文化史方法と名づけるものは、要するにこの個人的な事實は、認識の不確實さがあり、感情的な附加を敢てするため、學問としての缺陷があるが、數回繼起する事實、社會的なる歴史事實には、共通な要素的のものがあるから典型を求め得られ、その典型は歸納的方法によるものであるとする。同種の諸事實よりの歸納が、この方法論の特徴をなすのである。從つて從來の歴史研究に屢〻試みられてゐる演繹的方法に對立する。歴史研究に現はれる思惟的なものは、科學として危險の多いに對して、歸納方法の確實性は、多數の事實に根據を有することであるとする。而して多數から抽出せられるものに概念 Begriff が

ある。概念は歴史研究にあつては、度々繰りかへされる事實の諸群から抽出された類型によつてなり立つてゐる。これを從來說かれてゐる理念なるものと同一視してはならない。ヘルデルからランケに至り、歴史の上に取扱はれた理念は、その主張によればば多數事實よりの主要なものの摘出、時代を代表させる人物の行動思想に理念なるものを觀んとするやうに見える。しかしそれは尙ほ確固動かない關係がそこにあるのでなく、言はゞ神より來るものの如く、理念のそれには超越的なもののあるを否むことは出來ない。これ(註)に對して、歸納方法は諸事實に必然にあてはまるべきであり、例外なき關係にて考へられるがために、科學的な確實さを主張し得るとする。

二

ラムプレヒトの文化史に關する方法論は、如上の解說にて盡きないが、要點は、さほど複雜なものではない。論理上の組織も多く必要とするものではない。

註　Kulturhistorische Methode, 1900, S. 24.

これが文化史研究の方法論の上の地位は、自然科學的なる方法によつて歷史學を科學に高めんとするに外ならず、その基本をなすものは已にそれ以前にもあつたので、ラムプレヒトに從へば、科學になることは即ち自然科學的となることである。而して普遍な事實を探究するにある。ラムプレヒトの考へた時代精神と云ふもある時代に普通な精神の狀態である。また時代推移の契機は、必然的なる心理構造によつて移り行くものであり、其間にはやぶるべからざる關係が其の原因と結果の間に存するとする。この絕對的なる因果關係 absolute Kausalität が精神現象の領野の上にもあるとするのである。[註] それ故、この關係を推し進めて行けば、一國、一民族の歷史的經過に於ける因果の關係は、他の全く緣故のない國民、民族の歷史に於ても見出される。獨逸の歷史は日本の歷史にも一致する推移の契機はある、而してそれは心理的にて、ラムプレヒトの謂ふところの社會心理的なるものである。それ故文化國民の歷史的推移の心理には幼兒より成人への心理的發展とも通ずるものがあることとなる。かやうな發展の

註　Kulturhistorische Methode. S. 33—34.

形式は文化發展があらゆる場合に有するものでなければならぬ。ラムプレヒトが云ふ文化史の究竟地は卽ち、一般普遍なる文化の發展の考究となつて來るところはこゝにある。卽ちラムプレヒトは文化史を以て最後の歷史學の體形であり其主張する一般文化史 Universal-Kulturgeschichte はやがてこの理論の上に成立するのである。その爲めラムプレヒトの創設した「一般文化史研究所」は單に西歐文化國家の歷史を研究するのみでなく、東洋諸民族の歷史的發展の蹟を研究し更にまた、未開人や兒童の繪畫的の作品を蒐めて其間に存する心理的構造を討究する計劃となつた。

ラムプレヒトの文化史研究及び其方法に關する論議は近代の歷史學が欝積した史學の性質及び目的に就いての理論に明快な觀點を指示したことは言ふまでもない。(註) それが有する認識論的根據は尙ほ不十分ではあるけれども、熱烈な論辯と、一般學問界を、大なる勢力を以て支配せんとする科學的方法、卽ち自然

註　Institut für Kultur- und Universalgeschichte bei der Universität Leipzig.

科學的方法によつて、學界に歷史學の新傾向をおこし新らしい課題を提供したのである。

ラムプレヒトの文化史論は、かくして一方には多くの贊同者を得た。殊に眼新しい社會心理學的考察の主張は、從來の史學が看過した方面であり、また社會學、心理學の興隆とともに、社會心理學、民族心理學等の新學科發展が目覺ましく見られることから、ラムプレヒトの文化史方法論は、近時の歷史研究の學徒の間に注意されるに至つた。しかし一方この文化史方法に對する反對論は、早くより發せられた。

三

ラムプレヒトが唱導する文化史の方法に對する反對論は、この說が言ふ如く、果して科學的なりや、或は學說が全くラムプレヒトの創見にありや、また唱ふる一般の文化の發展階段說がよく諸般狀態に妥當するや等の論があるがしかし是等は凡そ二種の立場に於て論難されてゐる。一はその包括的な文化史研究

が、實際の取扱として、一の學問として成立するかの實際研究者の立場であり、一はその學問の基礎についての論理の立場である。前者はおのづから實際歷史研究に當る人々により、資料の蒐集、取扱の上に關し、從つて文化史の內容の上よりするものであり、後者は學問としての歷史學をとり扱はんとする學問認識の研究の人々により、歷史學の知識の性質を決定せんとするのであつて、文化史の形式に關するものである。

是等の反駁論のうちには、まづ歷史家より、あらはれたものがある。

さきに擧げた、政治史對文化史の論爭は尙ほ終らなかつたもので、こゝに言ふ文化史に對する歷史家の論議は、さきのものに思想の上に似通つてゐるものがある。論辨の中心は歷史研究の對象と、歷史の形體として文化史の成立についての論がある。この點、ラムプレヒトに對するゴエッツ教授及フォン・ベロウ教授の反駁が最もよく代表してゐる。(註)

ゴエッツの文化史に就いての見解は、文化史は綜合史として成立すべく、綜合の

註　Walter Goetz.　Georg von Below.

方法には、文化史特有のものあるべきを考へたにあるが、これにてラムプレヒトに對抗した。それゆゑ、文化史は發展によつて凡ての事象を總括することと、文化史研究によつて歴史研究の對象が擴大せられたことには、ラムプレヒトに同意し、その功績を認めてゐる。これ既にフライタッハ、ブルックハルトにその傾向を見るも、なほラムプレヒトが、聲高き豫言者たるものである。しかし、たゞちにこのことから來る歴史研究の問題は、文化史が、この無限に廣い領野にあつて如何に處置せんとするかのことである。政治、經濟、文學、法制のあらゆる方面に渉つて學ぶことは、不可能であり、美術史家たり、哲學者たり、諸種の學問研究者たることは文化史家の妄想たるに過ぎぬ。しからば文化史は如何に自らを施すべきかと言はゞ「歴史は、發達を研究するにあり、發達を考ふるには、その裏に存する歴史の力をまづ考ふ」べしとした。文化史の本質はこゝにあつて、また研究領域の限界もおのづからこゝに考へらるべきである。歴史發展の本質的なるものを捉ふることに文化史が他の學科から區分するところがある。而して歴史生活にあつて、國家生活こそ重要なものである。國家は、固より文化の一部分では

あるが、最强大の存在であり、影響を諸方面に與へる。國家が諸種の歷史的な勢力の相互作用の下に立ち、宗敎的、經濟的勢力により支配さるゝときにあつても、なほ國家は最上の包括的な歷史に於ける勢力と言ふべきである。文化史が綜合史たる意味に於ては、どうしても國家を原則として、その研究の中心に置かなければならない。かくして、歷史學の研究が、人類の發展の綜合として成立する。而してこれはとりもなほさず文化史であるとする。

このゴヽッの文化史理論は、國家を可成廣い意味にとつてはゐるが、國家こそ諸種の生活に作用するところ多い、を主張するにある。(註)さきに言ふシェファーの政治史對文化史の見解と、根柢に於て思想を一にしてゐる。たゞ國家生活が、精神的諸要素によつて制御されることを認めるが、基本に於ては政治史的立場を少しも離るゝものではない。政治史と文化史の對立を消滅せしめんとするも、文化史はたゞ政治史となつたに過ぎぬ。文化史は政治的歷史事實以外を少しく多く記述し、その記述の分量、紙數によつてこれを決定せんとするやうの窮

註　Walter Goetz, Geschichte und Kulturgeschichte. (Archiv für Kulturgeschichte. 1.)

論となつた。

二三

かゝる文化史の方法論は文化史を以て歷史の新形體であり、從來史學に對して科學的なる立場を進め、科學としての歷史學を主張するラムプレヒトにとつては異論あるところである。

こゝに於てラムプレヒトは、「ヴォルター・ゲッツ教授への公開狀(註)を以て之に應答し、文化史方法の問題を更に進めて行つた。

上述のゴェッツの考察は其根本に於てはラムプレヒトの言ふ所と相近く、其根柢に於ては同一と見られる程である。ゴェッツの言ふ所の文化史とラムプレヒトの唱へる一般文化史と名づくものは共通なる基礎の上に立つべきである。其方法論上の問題としては、文化史が新主張として提示した歸納的なるものがこゝに精査檢討せられなければならぬことになる。文化の時代區分、文化の範

註　Lamprecht, Offener Brief an Herrn Professor Walter Goetz in Tübingen.

型を決定すべき歸納法的なるものは從來の歷史研究の缺陷を救ふものである。歷史に於て、一般的な現象と云ひ、特殊的なる現象と云はるるものは、果して何を基準とするか、即ち一般普遍 Allgemeine なるものに對して特殊 Singuläre なものを如何に判斷するか。此點、從來の歷史研究は、特殊的なるものをたゞ直、接、に求めた、と云ふより外ない。こゝには不可思議な直觀、意味の取方の危險さがあつた。此缺陷を、類型の分光器によつて眞の特殊性を檢別せんとするのである。

其例として獨逸封建制度を見るに、この制度、組織が獨逸特有であるかは、他の民族の封建制度的類似の制度の研究を必要とすることと言ふまでもない。年代的關係を全く異にしてゐる日本の封建制度について考ふれば、この研究が、新たにせられるであらう。確かに日本には史料の豐富さが獨逸に勝つてゐる。獨逸の歷史的發展の考察がこれによつて補ひ確められるものがある。

日本の歷史的發展についても、歐洲諸國民の歷史には類似のものがあり、そはたゞ偶然であると言ひ切らるるかも知れないが、幾多民族の歷史に於ても見らるべきがありとせば、これには世界史的綜合が成立し、典型の決定が可能であると

される。

かゝる學問攻究の順序に於て歸納的方法があると言ふに對して、これをもゴエッツは演繹的方法なる如くに强ひんとし、これを所謂歴史研究の根本原則には認め難きものとした。しかし、實際の研究は、進んで文化時期の決定は幾多の例證によつて確保せられることを證して餘りある。ラムプレヒトの「獨逸史」に於て試みた文化の時代區分は、もとは獨逸の歴史の發展に就いて考へたのではあるけれども、その以後、進んで諸外國の歴史を精細に研究するに從ひ、それ等にもこれを證明し得べきものあるを知つた。而して尚ほ今後の研究或は更に吾人の時代以後の歴史研究者には、尚ほよくこの問題を攻究し解決すべきものがあると思はれる。かくの如くにして精到なる研究に於て、文化時代區分は討究せられるのであり、これ純粹なる歸納的方法によるものであるとした。

二四

ゴエッツに對する公開狀の後に、ラムプレヒトに對する論議は、ゲオルゲ・フオン・

ベローによつてせられた。 フォン・ベローも歷史家であり、その專門研究である經濟史によつて、ラムプレヒトが早く從事してゐた經濟史研究についても知るところあるから、文化史についてのその論は、文化史の廣汎な研究範圍と、專門的知識の精細さとの關係についてのものに重きを置いてゐる。 即ち文化史の對象論としての議論をこゝに聞くことができる。

フォン・ベローは「文化史と文化史教育」に於て、さきに言ふゴオッツ對ラムプレヒトの論爭についての自己の意見を吐露したが、そのいづれにも同意せず、かつライプチッヒに於けるラムプレヒトの經營せる、サクソン王立一般文化史研究所の施設に關する論議をもし、風發の快論を以てこれに對してゐる。(註) もとフォン・ベローは「歷史の新方法論」に於て一八九八年に一たびラムプレヒトと論鋒をまじへたことがあつて、(註一)次頁 これに對しては、ラムプレヒトには「フォン・ベロー氏の歷史の新方法論」(一八九九年)の應答があつた。(註二)次頁

註　(Georg von Below, Kulturgeschichte und kulturgeschichtlicher Unterricht. (Historische Zeitschrift. 1911. I.)

フォン・ベローの文化史に關する意見は、これを要約するに、文化史に於ける歴史研究の領域の擴大はよろこぶべきではなく、この點ゴェッツにも、反對するところであつて、既往の歴史の大著はある制限された範圍の研究であるを見る。モムゼンの羅馬史は、文學はリッツェル Ritschl の校閲があり、トライチケの多方面も、時代の上に制限のあるを考ふべきである。古代の史料の乏しい時代にあつても制限的なものがある。文化史研究者は特殊な專門的な知識を基礎としなければならぬ。特殊の素養なくして、直ちに多方面にわたる文化史研究をはじめんとするは誤である。これは百科辭彙的なものに終るより外ない。ゴェッツは所謂專門文化史家をあまりに高く評價した。文化史的な知識の闡明には、一般文化史家よりは文化のある一部門の研究に身をさゝげた人々に感謝すべきものが多い。これ等は最も信ずべき知識の上に立つからである。文化の總括的なものもこれ等の人々に委任すべきであり、特殊な文化の歴史研究者が信用

(註一) G. v. Below, Die neue historische Methode. (Historische Zeitschrift 1898)
(註二) K. Lamprecht, Die historische Method: des Herrn von Below, Berlin, 1899.

すべき文化史研究者だとするのである。

このフォン・ベローの文化史の論は、歴史の資料取扱の上に於ける便宜の問題を考慮に入れての論だと言へる。文化史の研究の問題が尙ほ研究對象の上に向けられ、資料的特質についての學問成立が多く論據になつてゐたことは、以上の論議にもよくあらはれてゐる。しかもフォン・ベローも文化史の成立はこれを認めてゐる。而して近代諸種學術研究の分化によつて、分化せる諸部門の間に相互の連絡、交渉がおこりつゝある事實も認めてそれ等の境目にあたる研究が、物理學と化學、化學と醫學に於ける如く文献學と神學、法理學と史學にもあり、また歴史研究の諸部門にも相互の交渉、他の學問との接觸が多いことを考へてゐる。而してかゝるものが全體としての連絡交渉についてはフォン・ベローの遂に考ふることの出來ぬものであつた。フォン・ベローによつて考へられた文化の特殊部門の歴史研究者が何故に、その言ふ如く信用すべき全體の文化史研究者となるかの基礎については考ふるところがなかつた。ラムプレヒトの反駁もまた等しくかゝる部分的なものが全體としてあるべき意味についてはそ

の根據を明らかにしなかつたのである。

二五

ラムプレヒトの文化史に關する理論は、如上の歷史研究者から論難せられたのみでなく、その理論には弱點をなしてゐる認識論的な問題が、哲學研究の人々によつて論じられた。認識論に關するものはたゞ文化史なる歷史の形體について言ふばかりでなく、歷史の學問研究一般について言はるべき性質のものであつて、歷史の認識が如何なる種類に屬するか、歷史の知識とは如何にして成立するかの一般論と關聯してゐる。こゝに文化史が、ラムプレヒトの言ふ如く、歷史の新形體であり、眞に、科學たる性質を帶ぶるものとするは、とりもなほさず歷史は科學として如何なる性質のものであるかの論になり、自然科學との關係を考へるものとなる。

ラムプレヒトが言ふ文化史が最高なる歷史の學問的研究の形式であることとを主張する論據は、恰も十九世紀に來た歷史主義或は歷史學派が歷史研究の優

越、學問研究としての高級なる位置を要求したと相似るものがある。歴史主義或は歴史學派の論據は、形而上學的立場より罷脱するにあつた。ランプレヒトの歴史研究の科學的方法も、氣隨な説話的潤色、天啓的な信仰、素朴な直觀から離れて、嚴密な歴史事實の概括、類似事實の整理によつて普遍な法則的なものを觀るにある。しかしこれだけでは、ディールタイが歴史學派について言つた如く、確實なる知識の上に立つべきその根據を缺いでゐる。認識論的な學問知識の基礎付けが、それに必要であるのである。

二六

かゝる文化史についての論爭のうちにも、歴史研究の實際に携はつて、歴史學の性質、他の學問との關係を論究して、嶄然他の歴史家たちより勝れた論をなしてゐるのは、古代史研究に於て聲名あるエヅアルト・マイヤーである。

エヅアルト・マイヤーは已に早く一八八四年に其著古代史の第一卷(註)に、歴史の

註　Eduard Meyer, Geschichte des Altertums.

序論として、歴史一般及歴史學方法に就いての理論を說いてゐる。かゝる一般の論議を稱して人間學（アントロポロギー）と言つた。その名辭は通常、人類學をアントロポロギーと言ふと同一ではあるが、著者は人類學を論ずるのではなく、人間に關する一般科學、委しく言はゞ人間生活及人間發展の一般形體の學問、或は時に誤つて歴史哲學とも名づけられる學問に對してこの獨特の稱呼を用ひたのである。而してこの人間學に於て、歴史の學問の眞の性質、及び研究範圍を決定せんと試みた。この考によれば、人間の本質に關するもの、或は人類發展の一般的經過を研究するのは、人間學であり、從つてその學問にあつては、歴史に於ける個々の事件の如きは、たゞ經驗的なる用例として、その理法に於ける說明ほどにしか値しないと考へられる。之に對して歴史の學問の課題はその個々の事實の學問的研究であり、その事件の經過や內部關係の敍述にあるので、歴史學は、顯現された一々の事件、事實から出發し、而してまたその事件、事實に終るのである。

それゆゑ歴史研究の眞個の領域は、個々のもの、特殊なるものに限るとする。Dieses Einzelne, Singuläre, das sich niemals wiederholt, sondern immer wieder anders

gestaltet, ist das Gebiet der Geschichtswissenschaft.(註) と云ふ意は、歷史の研究に入り來るものは、つねに特殊的なもの、決して繰り返へされずして、いつも異れる形にあるものである、とするのである。

この歷史研究の性質論は、近年の獨逸西南學派が唱へる歷史學の論と同じ道を履むものであつて、ヴヰンデルバント及びリッケルトによつて主張された歷史學を自然科學に對立せしめ、自然科學にあつては繰り返されるものが考へられ歷史學に於ては一回ぎりなる事實が觀られるとすると見解を同じうしてゐる。

歷史學對自然科學或は歷史學に對して文化科學を對立せしめ、歷史の世界を自然の世界から明瞭に區別し、それに學的基礎を付けることは尙ほマイヤーにあつては明確にはなつてゐないが、併し歷史研究が個々の事件の闡明であり、事件の特殊的なるものを研究の對象とすることは歷史をして哲學や自然科學と區別せしむるものであるとすることはマイヤーの論として重要な點である。

これは文化史の方法論についてのラムプレヒトの自然科學的立場と全然異る

註　Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. (4 Aufl. 1921.)

ところがある。

　マイヤーにあつては、歴史の進行には偶然の事象や當事者の自由意志による選擇の如きものが強く働いてゐる事を主張する。それゆゑ歴史の進行には必然的な契機があり、人事行動が凡てある法則的なるものに支配せられてゐるとは考へられない。若しかゝる一般的、普遍的なるものを考へるとすれば、それは歴史研究の領域以外に脱するものである。ラムプレヒトが社會心理的事象に着眼して、このものの上には、諸民族の歴史經過が類型的に考へられるとした。即ち歴史には繰り返へされるものがあり、それ等の研究が歴史をして科學的ならしめる、と說くとは全然反對である。マイヤーによれば歴史生活は日常生活に於けると同じく人間生活全體の一部分である。その生活には必然的なる因果の關係と、偶然なる現實の事實とは相錯綜して存在してゐる。一の偶然である事實も他の關係からは必然の因果を有つてゐる。全く偶然に通行人の頭上に落ちた屋根瓦も、瓦から言へば屋根の構造などによつて落下には必然なる關係がある、と云ふ例の如く、一個の事實にも偶然と必然の關係は相交錯してゐるを

見る。かゝる事實は歷史のうへには數多く見られる。

偶然及び自由意志を排除し、これ等を價値の少ないものとするはマィヤーによれば歷史の豐富なる全生活を失ひ、歷史にとつて興味あるものを排斥することである。やがては歷史の本質を沒却することになる。(註)

歷史は如何にしても具體的な內容を有するものであり、その具體的內容から離れた單なる抽象概念、或は形式の如きものではない。時には歷史研究にあつても個々の事件の經過の說明に普遍的法則的な形式を採用して說明を明瞭にさすことはあるけれどもそは歷史研究の本質をなすものではない。却つて主要なのは諸種の變化、歷史經過の多種多樣が攻究され、敍述されるにある。

かゝる歷史研究の立場から、文化史研究に就いてマィヤーには論ずべきものがある。文化史の性質とその方法の批判は、この歷史の一般性質と方法から割り出さるべきことと言ふまでもない。歷史に於ける特殊的、個々の具象的研究は文化史の性質を如何に規定するかの論がこゝに來なければならぬ。マィヤー

註　Eduard Meyer, Kleine Schriften, 1910. -- Zur Theorie und Methodik der Geschichte —

によれば內容に於ては、政治史も、文化史も、その對象とするところは同じでなければならぬ。政治史文化史の區分は程度の問題に過ぎない。人間及人間集團は親密なる統一體であり、歷史生活も要はこれと異るものでない。政治史を以て人間集團である氏族や民族、國家の運命を說くものとして、文化史は人類の物質的精神的發展として、經濟、宗教、倫理、文學、美術を說くものとして、兩者を對立せしめ、或はまた、一方を以て觀點を活躍する個人に置き、一方は廣汎な、一般的要因に置くこととするものがあるが、しかしこれよりして、文化史はその本質が集團現象にあつて、一般的類型的な現象のみを觀、個人的要因、特殊的な形體のものを疎外するとせば、而してこれが歷史研究を科學的ならしむる唯一の方法とせば、それは大なる謬見となる。

二七

マイヤーの歷史研究の理論は、歷史事象の特殊性を主張するのであるが、歷史研究の實際方法については從前の歷史研究者が採つた方法と少しも異るとこ

ろはない。歴史の資料を、これによつて如何に處置するか、史學研究に於ては史料論と云はるべき史料取扱につい て、この理論からは、特に目立つた改變を與へ出すべきでなく、歴史の研究者が從前行つてゐる研究に論理上の基礎を與へんとしたにある。歴史の研究が一般學問研究の上にある位置と、その學問の性質を明かにせんと努め、歴史學は學問として獨自の性質を確有することと、自然科學的研究のみが學問的性質の優越なるものでないことを明かに主張してゐる。その所論が實際研究に携はる學徒の日常の用意としての發言であるから、歴史學研究に於てはどこまでも實際研究の立場を離れずに論を進めてある。一方、認識論的基礎を與へんとすることはなほ幾多の精練を要するとしても、歴史研究のまさにあるべきところを明らかにしてゐる。

從つてマイヤーは、文化史研究が近時の經濟史研究などによく見るやうに、一定理論の上に歴史事實を組み立てゝはならないこと、而して經驗的な事實を等閑視してはならぬことを強く言ふたにあつて、對象としては、所謂文化とせられる諸事實よりは、政治現象がやはり重んぜらるべきであり、集團事象よりは、個人

的な要素に多く考ふべきものがあるとした。
かく言はゞ、この歴史理論はつひには文化史に對して否定するもののやうに見えるであらう。しかし、文化史研究の上には、マイヤーの理論こそ、歴史研究の性質を、實際研究の上に明らかにし、とりもなほさず文化史研究の發展を大いに促したものである。

卽ちその點を更に明らかに言はゞ「歴史の理論及其方法」から文化史研究がうけたものは、方法としては、歴史は、事實の取扱には、それを一般化、普遍化するのでなく、個別化し、特殊化するにあり、歴史の對象的なものとしては、政治事象、個人的要素さへこれが對象となるを教へた。而して實際文化史の研究領域は、眞實にこゝに擴大されてゐるのを見るのである。マイヤーに言はれる人間生活の自由の發動さへ、文化史はこれをとり容れることが出來るだらう。

しかしかゝるものの根據、その論理的な構成は、マイヤーも言つた如くハインリッヒ・リッケルトによつて十分な考究を遂げられてゐるものであつたのである。

二八

文化史研究が最近時に於て享けた資益の大なるものは、その學問の基礎を付けることであつた。文化史研究の發達は、歷史學の性質が認識論的に明らかにされるによつて、確實になつてきた。

これは獨逸に於ける近時の歷史哲學がもつ功績である。歷史哲學は今やさきに言つた文化史に先だつて興つた歷史を綜合的に考へるものではなく、歷史の學問の根柢をなしてゐる知識についての哲學であり、歷史研究の論理に關するものである。

歷史哲學としては、まづ獨逸西南學派が擧げられる。ヴヰンデルバント及びリッケルトによつて主唱された歷史哲學が文化史研究に直接與へたものは、文化史をして、自然科學から離れて、なほ科學たることの可能、自然的法則なるもの以外に、人間行動の價値を考へるにある。

ヴヰンデルバントはすでに早い時代に、「批判的方法か發生的方法か」の論文に

於て、歴史の進行に進歩、人類文化に發展を考へるには何によつてこれを證明し得るか、發生的方法によつて、新らしきものがより良きものであり、後に來たるものに價値の大なるを考へるには、根柢に疑問がある。凡ての進化を言ふ歴史は、始めから公理の妥當を豫想してゐるものがあることを言ふた。文化史研究は早くから、文化の發展を説くが、その發展なるものの論理は不確實な根據に立つてゐたのである。文化史の知識は科學たるためには、批判の嚴密なるを經なければならぬのである。

歴史研究を學問たらしめ、科學としては自然科學に服屬するのではなく、それに對立して、歴史科學としてあることは、研究對象の相違によるのでない。自然科學は自然界にも、精神的なるもの、内部的な感情、意欲などにあつても、普遍的なものを求めるにある。歴史の科學はこれに對して個々の出來事をそのまゝに於て理解するにあり、一度ぎりな特殊な事實について考へるから、歴史科學と自然科學の區分は、認識目的の形式によるとせられる。

「自然研究と歴史の區別點は事實の認識的な評價作用に關するところに初ま

る」(註)と言ふは一は事件を確定し、確定の上は、一般普遍の關係の把握に向ひ、他はその姿のまゝにこれを保つことを考へる。一は法則の探究にあり、他はヴヰンデルバントの言ふ形體(ゲシュタルト)を求むるにある。

文化史に於ける形體の探求は、文化發展に於ける規則性の探求、ラムプレヒトなどによつて言はれる歴史の法則性を求めるもの、とは異るものである。この法則性の探究は、歴史から自然科學をつくる意圖である。

「歴史より自然科學を作る」Aus der Geschichte eine Naturwisse: schaft zu machen といふことはヴヰンデルバントに從へば矛盾である。歴史に於ける特殊的事件から一般的普遍的な法則の抽出は、究極は瑣末な分りきつた命題に然も幾多の除外例を許すものが來るばかりである。歴史の學問を以てかゝる誰人にも知れきつた事項を歴史法則として提出するを役目とするならば、歴史研究は無益の精力を費やすに終るであらう。文化史が歴史の最高目的を達成する歴史の形體であると主張して、なほ且この法則を求むるとすれば、文化史は遂にその求

註　Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. (Präludien. 2. Bd. S. 149)

む法則に達したときに、それは何であるかを已に知ることが出來る。國民の文化の發展、國民生活、乃至人間生活の總體的觀察といふことも、諸現象を歸納して何を殘し得るかが大體察し得られる。それは一般性、普遍性を有するであらうが、知識の上に寄與すること少ないものとなる。由來かやうに一般的のもの普遍的なるもの、或は類概念に整理されたものに、知識の本質があるやうに考へることは、希臘思想の内に現はれた一の偏見と言ふべきものである。是は、眞の實在、眞の認識はたゞ一般性のものの内にのみ存する、とするのである。而してこの考は希臘時代より現今に至るまでつゞいて居つて、歴史の學問を學問的に輕んぜしめた。それは、歴史は常に個々の事件を觀、一般普遍を把握することなきがためである、と考へさしたところである。[註] ヴィンデルバントのこの言説から言へば、文化史によつて歴史を學問的に向上せしめんとした既往の歴史理論の努力は、歴史を一般普遍の知識に近づけるにありとするならば、是れは、希臘のエレア派より發展してゐる思想、卽ち學問は常に普遍的なものを探究し、知識は

註 Geschichte und Naturwissenschaft. (Präludien, 2 Bd. S. 154)

普遍的なもの、眞の實在は普遍者でなければならぬとする思想のひき續きとすべきである。

ヴィンデルバントによる歷史學の知識は、個別の知識である。從つて文化史は歷史である以上は個別の知識であり、文化に關する個別の知識となる。個別知識は學問として低位にある個々の知識と云ふのではない。個々の散漫分離せる知識は學問としてあるべきでないが、個々それ〴〵の知識がその特性によつて、全體に組込まれるところにこの知識の本然がある。それは歷史の學問に於て最もよくあらはれてゐる。過去に於ける個々の事實は實に無限の雜多なるものである。これ等雜多なものは、その共通性によつて整理せられ、統一せられ、類概念が成立するのは卽ち自然科學の知識であつて、過去事實についても自然科學が成立すべきである。この場合には、其等個々事實に見る共通性でないところのもの、卽ち其ものの特性特徵は除かれ、棄て去られる。これに反して歷史學知識は、その特性特徵を保持し、その形のまゝに、全體に對しての關係が考へられる。從つてこの關係からは歷史の知識は、たゞ、あつたことについての知識

ではない。全體なるものに關してもつ意義なり、價値が考へられてくる。これは歴史研究として重要な關係のものであり、文化史は此關係の解明によつて理論の基礎を得るところ多かつたのである。

二九

ヴィンデルバントの歴史科學は、歴史認識の目的を明らかにしたが、歴史研究の實際にあたるものにとつては、歴史事實の價値の性質を深く考へしむるに至るのである。これは文化史研究にとつて重要なことである。何となれば歴史の實際の研究に携はる人々にとつて、歴史研究は個別的知識の認識だと言ふばかりでは、過去にあつた事實の考證を歴史研究の最終最高のものとするおそれがある。この場合にもその探究されたものは、具體的な、個々の事實たるに相違はないが、これだけでは歴史研究は學問として十分な根據をもたないことになる。文化史はかゝる形にては永遠に成立しない。

過去にあつた事實は、過去に屬してゐるために歴史研究に値するとせられる

ことがあるが、それ等はたゞ過去事實たるに止まつて、歷史研究がこれによつて見出す價値を持たないならば、歷史學にとつては無關係の事實であるに過ぎない。即ち事實があつて歷史の研究があるのでなく、歷史研究によつて歷史事實が定められるのである。この關係が文化史にとつて必要な點である。文化史は無論、無數の、諸種の事實を集めるのでない。從來考へられた文化史はこのことを敢てせんとし、過去に於ける人間生活の各方面、諸種の事實をたゞ總覽せんと企てたのであつた。かゝる企劃にあつては、歷史には特殊事實がそれぞれにもつ價値の考を明瞭にするによつて、無謀な仕事に陷ることから救ふであらう。歷史に於ては箇々の事實がその特質に於て、そのまゝに全體直觀の要素として成立することを知るを必要とするのである。而してこのことは一の零碎な史料から、ある事實を知り、またその事實からある人の行動、性格を考察し、また時代の世態、人情を考察し、更にそれから一國、一民族、尙ほその上に所謂人間全體の歷史を廣く考察するところまでも同じ關係に於て成り立つてゐる。故に文化史では、一箇の事實が全體文化の上に意義ある成分となることによつて、文化

史研究の認識目的が果されるわけである。

而してこゝに言ふ箇別的事實がそのまゝに全體に組込まれることについて認識上の問題は文化史研究に於て極めて重要な點である。この部分のものが全體を構成することに關しては、實際文化史研究に携はる人にとつても、その論理的基礎を求めることに注意が拂はれてゐた。

歴史で言つてゐる箇別的なものは、つねに全體のものの雛型になつてゐるのではない。バックル、ギゾーなどの考のうちにあつた世界史の雛型の國民などの考はこゝではもつてはならない。卽ち部分が全體に對しての關係は、部分には全體の諸成分が凡て備はつてゐると云ふのではない。この事は實際歷史を研究する學徒にとつてはいつも逢着するところであつて、全く異つてゐる史料が一つの事件に關して存在し、また一つの時代に種々の異つた事實、人物が存在してゐることについて見ても容易にわかる。この全體を如何にして部分であると見られるものから作るかと云ふことは、ヴィンデルバントにあつては、全體を構成する原理として價値關係の原理が考へられてゐる。

この價値關係の原理はまた實際歴史家にとりて往々誤解せられ、價値の判斷、殊に甚しきは倫理的價値の判定・倫理的立場よりの批評などと混同せられたのである。

此點について尚ほ深く進んだのは、ヴヰンデルバントの哲學の後繼者としてのリッケルトである。リッケルトについては我國に於ては多く近時論ぜられて居つて、その哲學史上に於ける地位については、吾人のこゝに論ずるところでないが、その歴史學の論議が、文化史研究の方法論としての如何なる寄與をなすかを考へねばならぬ。

三〇

リッケルトの哲學が文化史研究の上に直接に齎した功績は、文化價値の考究だと言へるであらう。この點では文化史研究の理論としてヴヰンデルバントに言はれてゐるところを更に鮮明にした。實際の歴史研究者にとつては、ヴヰンデルバントには歴史そのものの理解が豐かに現はれてゐることを感ずる。

歴史學の論理的形式をとり扱ふにしても、歴史の内容についての考慮が注意深く織り込まれてゐるを觀る。リッケルトに於ては歴史理論を、論理的に精緻する事に進み、形式の理論が深まるだけに歴史の内容、資料より遠ざかり、實際歴史家の取扱つてゐる歴史的世界からは離れて來る。歴史の知識其物について性質を論ずるリッケルトの歴史哲學としては當然の途ではあるが、歴史研究の實際に卽して歴史研究の理論の發達を考へるときに、純論理的なこの所說は、實際の研究者には、たゞ論理的形式を整備したに止つて研究の實際上の目的、方法に指導するものをもつことが少ない。しかしこれが文化史研究の學問的成立、その資料取扱に如何に關係するかについてはこゝに問題とすべき物がある。

リッケルトにあつては、自然科學に對立する歴史學は、科學としてその特有の方法があることから說を立て、遂に自然科學に對して文化科學の對立を說いた。この文化科學の概念は明確に自然科學の概念と區別さるべきものを有つてゐる。自然科學的概念は普遍的法則的なるものであるに對して、文化科學的概念

は、特殊性と個別性とを有つもの、卽ちヴヰンデルバントの既に言ふところの一回生起の概念であつて、歴史的方法と言はるゝものである。而してこの概念によつて、リッケルトの言ふところの經驗的現實在は、自然の世界として、法則的に概念化せられ、また特殊的、個別化的に、卽ち歴史的にも把持せられるのであつて、こゝに二個の對立が成立する。而して歴史的に概念せらるるものは、これを文化と云ふ名稱で人々がよく理解してゐるものである。卽ちリッケルトには文化を自然から判然と區別して、それに對して文化科學と自然科學が成立する。その區別は學問に於ける概念を構成する形式的の見地からの區別であるが、また其對象をなす、質料の上に見ても說明され、この二個の根本對立を考へ得るとするのである。

この區別から考ふれば、自然對精神の意味に於ける自然のみでなく、精神的事象である人間精神の活動や過程に於てさへも、自然科學的方法があり、之れに對して、文化の生活と云はれる人間の精神活動の世界なり自然事物の上に於ても歴史的方法があり得ることになる。

而して、文化史研究は、いふまでもなく文化生活を研究し、それを歴史的に見ることである。この語の上のみから言へば過去の文化生活の研究たる文化史は、リッケルトの言説に於ては文化科學であり、その好例の如くに簡單に考へ盡されてしまふかも知れぬ。

しかし所謂文化生活に對しては、必しも常に文化科學のみが成立するのではない。文化生活を對象として自然科學的概念が構成せられることは、恰も自然とせられてゐる事象に就いても文化科學の概念が成立し得るとすべきと異るところはない。これはさきに言ふ自然科學的と文化科學的との二分類は質料内容による分類でないのであるから、それ等と常に一致するわけでない。從つて内容的には文化科學的である文化生活も自然科學的の方法によつて概念の構成が試みられてよいのである。

文化なる概念の内には誰でも直に包括するであらうところの宗教、藝術、法律、經濟、言語等のその個々のものについても如上の關係は成立する。此等を對象として宗教學、藝術學、法律學、經濟學、言語學がその概念の構成にあたつては、こ

れ等現象が人間文化に關係あり、從つてこれ等の發生、存立が文化に價値ありとして關係づけられることによつて文化科學となり得るが、この價値の關係をきり放ちて自然と關係させて考ふるに於ては、それが文化的客觀であると言つても自然科學的な構成がなり立つのである。

かゝることから價値の關係がこの二つの概念構成の區別に於て重要な役目をしてゐる。

これからして文化史研究は、――なほ歷史學一般について言ふも同じであるが――その文化的なる客觀が價値に於て關係させられて考へられる點に於て文化科學であり得るのである。文化史はその概念構成は文化生活、或はかく言はるところのその一部を客觀として考へるのではなく、それを文化的なる價値に關係させて考察することになる。

三

文化史は精神史なりとする論に於ても、このリッケルトの所説を考ふべきが

ある。精神史たる文化史は自然の世界ではない精神の世界を歴史的に考ふるとするとき、精神の世界がたゞちに對象として文化的であるとすべきでない。精神世界を文化の價値に關係させて考ふるところにこの文化科學としての文化史が成立することとなる。

たゞこの場合、精神的世界は諸々の事象の内に於て價値に滿ちたものであると云ふ限りに於て、精神生活の過程が、文化の價値關係を考へる上におのづから前景に來ることはある。これは自然界にある實在について考へるよりは精神的な世界の諸現象が、文化の價値に於て、より豐かであると云ふことであつて、文化史の研究の對象をこれに決定するのではない。文化史的な歷史研究にあつてよくこの事は實際に逢着するところであるが、これを以て、心的生活の同義語としてはならない。

文化史が心的事實を取扱ふと云ふことによつて、文化史の對象が心理的事實であると斷ずることの誤つてゐるはこれによつても知られる。またこれよりして文化史は心理學の一分科であると斷じたラムプレヒトの文化史の理論も

たゞちにそのまゝにでは承認が得がたくなる。

古來の卓越した歷史家は、時代の心的事象をとり扱ひ、また歷史的經過の裡にあるものをよく心理的に理解することがある。丁度獨逸に於ては、ハインリッヒ・リールや、フライタッハがこれに於て成功してゐるのを見る。これはたゞ心的事象の取扱ひをしたことのみで文化史家と云はれるのでない。

その心的事實は、少くとも全體として考へられると云ふことが歷史家にとつて重要な點である。心的事實が全體として考へられることには、その事實がもつ、全體的な意味、全體關聯に於ける價値が含まれてゐるのである。これは文化史が精神的事象を取扱ふことに於ても同じである。

全體として知ることとは、リッケルトに於ては、ある客觀が文化上の意味をもつと云ふことになる。文化史にとつては、歷史的事實が文化の發展の過程の上に意味をもつことは、その歷史事實は、他の雜多の諸事實と區別されるものを有つてゐなければならぬものである。何れにも共通に存在するものは、歷史事實としては平凡にして無數に繰り返されてゐる事實であるに違ひない。過去の無

限涯な事實のうちに、これ等の共通な點をもつものによつて文化價値をひき出して來るのではない。

それゆゑに文化史に於ては、リッケルトによれば、歷史的事實が文化的價値を最もよく發揮するには、その事實が個別化的な點に於て、より多く進んでゐるものとなる。更にこれを言ふならば、文化の歷史的過程について考へることは個別的なもの、而して價値關係を把握するにあるとすべきである。

かゝる見解に立てるリッケルトが文化史研究の上に與へた大なる貢献は、これよりして個別化的なものの性質を明らかにし、歷史に於ける個別化は、何であるかによつて、文化史の學問研究が取扱ふところの、こゝに言ふ個別化的な歷史過程、卽ち文化の歷史過程を明瞭にしたにある。

個別化的觀點で重要なことは、個々雜多のもの、それは無數の存在が、それのまゝに歷史學研究に入り來るのではないこと、卽ち見渡し得ざる雜多のものが歷史の學問の問題とならないことである。こゝに於て個々別々なるもの卽ち個

別 Einzelne なるものと、個體或は個性 Individuum なるものとの區別を考へねばならぬ。

個別化的なる方法を歴史學の特質として說いたリッケルトは、人間生活にあつてたゞ一回のみ生起した事件を歴史研究の課題とする、を言ふのではあるが、一回ぎりなる事件と言つても、たゞ單なる一回生起の特殊事件や事實と、同じく一回生起にして全體的價値に關係した事件、事實、これにあつてこそ初めて學問的な性質をもつ事件、事實、とを峻別してゐる。これは解り易いことではあるが、實際に歴史研究に携る人にとりて、混雜をもち來たす場合が少からずある。個別的なものが科學研究に入り來らないもの即ち前科學的な性質に於てあると云ふ意味は、まゝ實際に歴史研究に從事してゐる者には汲み取り得ないことがある。特に文化史の問題として、とり立てゝ言ふまでもないことではあるが、一個の過去の事件が、稀覯の史料の判讀によつて、生起した事實を證明されても、歴史家によつて苦辛を重ねられたとしても、そのことのみで科學としての歴史が成りたつのでない。この個體或は個性の觀念は、歴史學研究に重要な點であり、

文化史には特に必要な部分を示してゐる。

三二

文化史にとつて、個體の觀念が何ゆゑに特に重要であるかと言へば、それには、個々のものがつねに全體を含んでゐると云ふことであるからである。歷史に於ける個體と云ふのは、ある特殊の事件にしても、それに關する實に無數の事件がまた含まれてゐるものである。特殊的なものが、そこに一般普遍的なものを背後にもち支へてゐると言つてもよい。無論こゝには特殊に對する普遍と云ふ通常言ふ對立的な意味の普遍と云ふものではないが、特殊的と云はれるものは畢竟單なる特殊ではないものとなる。部分と全體について言へば、部分が全體の意味を含めてゐるものである。文化史が個々の歷史事實をとり扱ふことがやがて文化全體に通じ、人間性一般に關するものをその背後にもつことになるのは、この歷史の個體の觀念が理論の根據を與へるのである。

歷史に於ける個體と云ふのは、たゞ過去にあつて存在したありのまゝなる個

々のものではなく、またある價値の標準によつて規定せられた特殊な存在なる唯一のものと云ふのではない。實に唯一のものが全體のものに內面的な關係が深く存在してゐるものである。

例へば同じ唯一のものであつても、途上に偶然見られた石炭塊と、世界中に比類ないダイヤモンドと、不世出の文豪ゲーテとを考へ合はすがよい。同じ性質がくりかへされる石炭塊と、他に代ふることのできない最貴のダイヤモンドは價値の上には區別さるべきがある。しかもなほ、この貴重な寶石は、他の寶石と區別さることと、稀世の文豪の一般普通人と區別されるに似たるものあるが、歷史的個性たることを得ない。一代の文豪がその隔絕せる才能を發揮するとも、その背後には人間性一般が負はされてあり、その個性的なるものをいよ〳〵高く輝かすにしても、人間に共通するその全體性が却つていよ〳〵明らかにされてくるのである。全體との關係が明らかにされ、確かにされるにつれていよいよ個體的なものが成立するのである。

この關係をリッケルトは說いてゐる。

リッケルトは、その著「自然科學的概念構成の限界」に於て歴史的個體 das historische Individuum を論じて、歴史學に取扱つてゐる個性の概念について、三つの階段があるを言つてゐる。第一階段にあつて、この歴史的なものと考へられるは、一回限りにして特殊な實在、そのものであつて、こゝには個々にあるものとしての個別たるに過ぎない。自然科學の概念構成と區別されるはたゞこれだけの意味よりないものである。而して次の階段に來る歴史的なものは、ある意趣によつて價値つけられ唯一であり、統一的なもの、そうして第三階段として、實に歴史の目的たる歴史的個體があるとしてゐるのも要はこゝにある。(註一)

歴史的個體の觀念が明らかにされることによつて歴史學のとり扱へる歴史的世界が何であるかが明瞭にされてくるとすれば、歴史學に言へる文化價値の特性も明らかにされ、歴史研究の内に於て、文化史の性質が說明せられる。

文化史はこゝでは、人間生活が長い時間の裡に顯示した、その種々雜多の實在

註一　H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1921. S. 341 f.

がその課題でなく、それらの非體系的な集合に何等かの意味を見んとするのではなく、さりとて、第二段としての此等にある價値の判斷が附與せられ選擇せられたものではない。他より區別せられてゐる事實、世間的な判斷から價値ある如く考へられる歷史上の事實がそのまゝに文化史研究の目標をつくる爲めではない。文化の歷史的經過にあつて、その經過に本質的に價値ある事象が取扱はれて來なければならぬ。そのものは背後に必ず全體を支持してゐるもの、この全體によつて統一せられ、綜合せられてゐる事實があるのである。このことによつて、この綜合は新たな意味をもち來たすものである。歷史の上の個々雜多の事實が新たに意味をもつのは、この全體にそれが結びつくがためである。テオドール・レッシングの歷史を意味なきものに意味を與へるものとしたのはこれからも說ける。(註)

三三

註 Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, 1921.

文化史研究の發展は、かく歴史知識の問題に入るに至つて、その學問的根據を確かにすることとなつた。文化史研究が學問の基礎づけをせられるに至るはこの批判主義哲學に負ふのである。リッケルトの論理主義の歴史哲學は歴史の知識の形式を精細に批判したから、文化史はその論理をこゝに得ることになつた。

さきに言ふ如く、文化史が論ぜられた初めの時期には、文化史の性質論は、經驗的な諸事實そのまゝを對象とする文化史研究の範圍につき言ふこと多いに對して、この論理主義にては文化史の論理形式に關するものである。

いまこの立場に於て文化史研究の發達を一まづ概觀して見るも、この論理形式が文化史に與へてゐるものを知る上に徒爾ではないと思はれる。

凡そ文化史的な歴史記述が來るところ、日本にあつても、歐洲に於て見るも、その早い形體としては、神の示現として、人文の諸現象を把握せんとするものであらう。神意を歴史的世界の上に置く思想がこれをなしてゐる。實際かゝる形

に於て、人間の歷史の諸活動は統一せられるのである。

この講案の初めにかゝげた世界史の考へもこれである。文化史がその先行の形體として、世界史を有つと云ふ意を再び擧げてもよい。世界史の理論は、その根柢に歷史一般、人類文化一般の意識が學問的に確保せられてゐるとは言へぬが、神の世界が沈潜してゐる。神の君臨する人類の世界の意識が世界史の思想には奥深くあるべしとは、リッケルトも、世界史の觀念は基督教によつて初めて嚴密な意味をもつて來た、として考へてゐる。吾人も文化の歷史記述の統一の初めには、汎神教的思想と神學が、基をなしたと考へるところである。日本の文化史的な歷史記述の萠芽に於ても、佛教の思想と教學が人間世界の統一、人文活動の統一的な意味を考へるものであつたのである。日本の文化史記述の發達は、後の講義に別に說くが、これに於ても、廣大な宇宙觀世界觀から、歷史的世界を觀たときに、世界史、の思想が成立したのである。例へば神皇正統記が、天照皇太神の神意の支配する世界を考へ、日本、震旦、天竺の人間歷史を統一ある形にまとめんとしたことに現實の世界史の萠芽的なものがある。この思想も、神の照

覺の世界が考へられたからこそかくの如き現實の世界の統一觀がくるところであると云へる。

かゝる人文統一の歷史記述の意圖は、要約せば神學的だと言へる。而して論理形式の上にこれを考ふれば、凡ては獨斷論と分類せらるべきものである。

而してかゝる人文の統一的記述の立てる獨斷主義から離脱したものは、近世思想であるが、文化史記述の上にては、要するに、自然論的なものが來たのである。

この文化史風の歷史記述にあつては、神の支配する世界の代りに、人間の支配するものを考へ、神の聖慮を基とする目的論的なものに代へて實在する事實そのものが最後であるとすること、或はさらに神の法則に代ふるに自然の法則を以て、歷史的世界を觀、人文諸現象を統一的に考へんとしたのである。

こゝには神の意志、その支配と考へられてゐた統一は無慘に破壞され、歷史の經過は或は時の計算し難い繼續に於て考へられ、諸種の文化的事象は無限際に廣ごる雜多の生滅とせられ、文化的歷史的世界は見渡し得ざる事實の集合によ

つて受け入れられ、遂には「事實は確實なり、」「事件をあるが如くに說く」ことが主張されるに至る。これは神の「世界支配」に對して人が神の王座にあつて歷史を審判する世界支配であつて、自然科學がこれを敎へたものである。同じく自然科學は、また自然的法則が、この人に代りて世界を支配すべきことまでも敎へた。トーマス・バックルの企劃は、無涯際な雜多の裡から簡約せられた數個の自然的事項が、人間世界を支配することを明示せんとしたのである。この思想には文化的世界の無限際が前提をなし、さらに自然法則が神に代りて世界支配をなすべしとしたのである。

この文化史の形體は、論理形式からせば、懷疑主義である。

日本の歷史學の發達に文化史的な方面を擴張したのに近世の儒家及び國學者の歷史研究がある。そのうちには、この懷疑論的なものがある。儒家には新井白石をその第一に擧げるが無限際な事實を考證せんとした國學者にも、文化史形體の懷疑主義があるとし得る。實は現今に於ても、國學の流れを汲める歷史學は、當然に、文化史の論理形式には、この懷疑主義の遵奉者となつてゐるのが

あるのである。

しかし文化史敍述の形體は、また轉回をなすべきを有つてゐた。實在の姿、世界の形象はそのまゝに逆の意味にもなつた。さきの自然論的なものには、神の代りに人を中心においたと言ふものの、人はいつしか物に置きかへられた。人は自然の諸物體の如くに、自然的であるか、又は規則正しく生きねばならぬその考へに移つてゐた。今や人間觀は、近代の自然科學をそのまゝに承認しつゝ、人間中心に世界を置きかへたのである。文化史敍述の基礎には、科學を承認せる批判主義のものが來るのである。實に第三階段として、人間を中心としたる、多樣の文化の歷史的世界の、統一が考へられて來た。リッケルトはこの三階段の發展を、歷史哲學について其の論文の「歷史哲學」に說いてゐる。第三階段に於ては、歷史哲學」にあつても、文化史の形體の理論にあつても同じであるが、重要なことは、統一體として歷史的世界、文化諸事象が考へられること、而してそれは、神靈や、自然の法則によつてでなく、事實そのものが含める價値によつてである。超

域的なもの、外部のものから與へられてあるのでなく、その內部的關係によつてである。隨意に選擇されてゐるにはあらずして、その本質に於て非本質であるものから區分されてゐる統一がこゝにくることとである。價値の觀念はこの形式によつて文化史記述と結合するのである。

文化史敍述の形式は批判主義、論理主義によつて實にこゝまで發展したのである。

三四

文化史研究の發展は、かゝる學問的知識の論理的基礎によつて固められたのであるが、かくの如き知識の割換、或は歷史研究に於ける形式の構造に關するよりは、寧ろ文化史研究が考へてゐる歷史的世界、人間文化そのものに躍入して、全體的に之を把握せんとするによつて、文化の考究はさらに生氣あるものになり、人間的なるものをさらによく立てることが出來るとするがある。論理主義にも自我の展開があるが、こゝにはさらに强き人間生命の意識が文化全體の上に

生動してゐるのである。

卽ちさきの論理的な立場からは別に、歴史世界のうちから生命的なものを汲まうとしたのは、ディルタイであつた。人間とは何であるか、人間のうちにある生命が何によつて現實に顯示されてゐるか、それらを語るものは卽ち歴史であると考へたのは、この哲學が、文化史研究に對して與へた大なる寄與である。

精神科學にあつて、特殊的なものと、一般普遍的なものとの關係を、生の構造そのものの上に考へた。生の統一の共通性 Die Gemeinsamkeit der Lebenseinheit と云ふのは、人間生命のそれにある同一なものを言ふにあつて、歴史研究はこれに依り成立する。(註) 歴史の特殊な事項の調査、それらの綜合が學問上の意味をもつのは生全體に關聯するからである。歴史研究に於て、他人の行爲の理解、時代を隔てた事象が理解されるのはかゝるものの基礎を有する。文化の歴史に於ける過去事象が現代に意味づけられるところもこれにある。生の統一の共通

註 Dilthey, Gesammelte Schriften 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.

性は、ヴヰンデルバントの生活統一の全體的理念の考が近くきてゐる。

ディールタイは、精神科學の構造を、體驗と表現と、理解の三個の關係の上に立ててゐる。文化史研究が精神史として眞の立場をとり得るのは、この構造關聯の上に、人間精神を精神そのものから考へることによつて成立するのである。

文化史は種々雜多な生活外形から精神的なものを握捉せんとするが、かゝることは、自然科學が自然を認識するのとは異つて、內部の生命的なものを把握するによつて成立するのである。自然科學の方法にあつては、種々雜多な經驗的事實は、その一般的性質によつて、一般に通ずる法則を立てるを主にするが、精神科學の方法には、經驗的事實がそのまゝに全體的な生に關聯するを觀る態度がくる。一の事實を要素に分析して、それらから一般的性質を綜合するのではなくして、事實が內面的な關係から全體に結合するとして綜合されるものがある。歷史の研究では、一の歷史事實が他の種々の歷史事實との共通性が主として綜合の基礎となるのではなく、一の事實が生の共通性に關聯することとなり、外形的なものが生の內面的なものに綜合されるのである。特殊的のものが全體的

なものを含むことは、さきの歴史的個體に於ても考へられるとするがこゝには論理的構造ではなく、生そのものの構造として考へられてゐる。それゆゑに諸の文化現象は人間生命の不斷の展開の表現である。生の顯現であるに外ならぬとする。宗敎、法律、經濟、國家に關する諸現象について、文化の發展を生命の表現、生の顯現として考へ得る。文化のこれら諸體系から言へば、これらは相互に作用し合ひ、深く結合してゐる。分つべからざる結合のあるのは生そのものに於てあるからである。而してこれらの表現は卽ち內面的な關係によつて理解されるより外はないのである。而してこの內面的な關係の理解は生の構造そのものにもとづいてゐる。體驗によつて理解があり、體驗の深まるによつて理解は深くなる。文化史は、歷史家が自らを豐富にすること、自らを深く省ることによつて、よりよく成立の可能をなし遂げるといふはこの謂である。

歷史研究、殊に文化の歷史研究に於てこの理解と表現は、生命の意識によつて根據をもつのであるから、時代を隔つる文化事象文化貢献の人間行動は、こゝに考へられ、人文の諸事象は人間生命の理解となり、生命を生命そのものから理解

すると云ふことが成り立つのである。An jedem Punkte der Geschichte ist Leben と云ふはこゝに言へる。(註)

ディールタイが說くやうに、實在は、無限際な雜多であり、果しなき地平線が開けてゐる如くである。恰も夜間、見慣れぬ大都市を俯瞰するごとくに、多くの灯は明滅する、しかし凡てこれらの燈光は吾等にとつては、かけ離れた客觀の世界にあるに過ぎぬ。こゝに歷史的世界は、まづ自然的價値よりしかない單なる事物と、そのものの自覺と結び付く個有の價値との區分を發生させる。而してこの價値が歷史的世界にては資料となつてくる。歷史事實は、つねに人間と結び付き、人間全體の上に把握さるべきである。宗教、文藝、法律、國家の諸形體も、人間精神の活動として考へられるところに、人間の自己認識としての文化がある。ディールタイにあつては、凡ては生の客觀化 Objektivation des Lebens であるから、これらの實現たる文化を再び自らにとりかへすことによつて文化史は成立すべきものをもつてゐる。

註　Dilthey, Gesammelte Schriften 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.

三五

かくして論理主義の立場と生命主義の立場に於て、文化史研究は、自然科學から完全に分離されたと言つてよい。歷史學が獨自の學問的な基礎を有することに於て、近代の自我の發展は大なる役目を果してゐる。文化史の研究は、近世の精神、物質の兩界に於ける生活の多樣さ、發展の急激さによつて生活自體の考察が促されて來たことはうち消し得ない。而してこれら生活の考察に、人間それ自體がその前景に現出したことは歷史學にとつては大なる發見であつたのである。人間の自覺過程として歷史が觀られ、人間性關聯に歷史學が考へられたときに、文化史はこの特質をまた强くあらはしてきたのである。

かゝる人間自覺、自己認識としての歷史學の發展はすでに說くごとく文化史の歷史形體が出現するところであるがまた、文化史がもたらした歷史學の研究領域の上に於ての、領域の擴張であると言へる。歷史研究が、その研究領域を擴大したのは近代生活の複雜さに負ふて當然きたるべきものではあるが、近代の

精神的要求が、この複雜にして廣大な人間生活の諸相の上にゆきわたれる觀望をなし遂げようとすることは、まづ歷史研究の上に大きな期待をもつやうになり、歷史研究は人間觀望の知的要求に應ぜんとしたことも近代でもかなりの長い時をこれにかけてゐた。歷史に於けるローマンチシズムの運動もこの動きの一であると言へる。あまり隔つてゐない時代に歷史主義（ヒストリズム）の時代が來たのも正しくこれであると斷言し得る。唯物史觀が、文化史研究興起の早い時代に、その文化史研究主張のその內にも胚胎し、獨逸の唯心哲學に基いてゐる歷史哲學のその左翼として展開したのも人間全體性の觀望を意圖したに外ならぬ。唯物史觀は今に於ては、過去の經濟生活の史實闡明から歷史に於て一貫するものを提示せんとするが如き、過去の歷史事實の精到さの整理などは最早問題とするのではない。觀るものは、生存に關する現實の問題、生活に關する現代現時の事實である。寧ろ現代の生活自體にあることにその重要さと存在根據がある。即ち歷史研究では、唯物史觀はプロレタリアの意識全體として階級全體に結合せること、それよりする階級鬪爭の現實としてあることによつて、過去歷史事實

構成の根元として考へられるのである。過去の歴史家が經濟的事實が歴史の根元にあることを言つたとしてもそれはもはや多く關はるところではない。歴史研究の近時の發展に顧れば、觀念論的歴史觀と唯物論的歴史觀の對立、形而上學的、內在的目的論的なものに對して實證論的、反目的論的なものの對立、世界史的歴史觀と國民的歴史觀、意味的法則の探究と自然因果的法則の探究の對立が考へられるにしても、一が他を不必要としたのではない。人間觀望の上の大なる努力であつたのである。而して文化史は、他のものと限界を設けて對立する一の特殊史であることより離脫して歴史研究の領野の擴大を完うしたと言ふべきである。

こゝまで考ふるに於て、文化史研究、文化史的考察の展開は地を隔てた國の事實ではない。人間のあるところに歴史があるごとくに、文化の無限際な展開に文化史がなにをもたらすかを考へしむるものがある。こゝに於て日本の歴史研究が人間の自己探究のために過去に何をなしたかを觀るべきである。

第三講　日本に於ける文化史研究の發展

――日本の史學と文化史――

三六

我國に於ける歷史著作を、その早いものより顧て、それ等のうちに、文化史研究、或は文化史的な歷史考察があるかを考ふることは、自然、前講に論ずるところからしても、文化史研究と近い關係に立ち、文化史研究の思想的な先驅をしてゐる歷史の綜合研究たる歷史概觀、世界史的歷史考究、或は歷史哲學的思想についてこれを併せ考ふるをよしとする。

我國の古代の歷史學について考ふれば、一般我國の歷史そのものについて、國民の歷史的經驗が豐富でなかつたことを考へる。國家、民族の歷史としては尊く且つ福祉の豐かなる歷史を有し、文化そのものに於ては、連續し、發展し、その間、

中斷、混亂を經驗しなかつたことは、國家にとつても、國民に於ても、最も光輝ある國史の成跡を考ふるのであるが、歷史に於ける民族的鬪爭、國內に於ける階級的抗爭の如き、國家的社會的變事についての複雜な經驗と、その理解に於ては、世界にその比を見ない幸福なものを有してゐたから、西洋に於けるヘロドタスのごとき異他民族の歷史と、異れる文化を眼前に現出さすることは、日本古代の歷史研究に來らなかつた。かゝるヘロドタス的な歷史敍述をそのはじめの時代にもたなかつたことは文化史的な研究が早く興起しなかつたことを考へる。

中古の歷史學は、漢土の歷史學の影響をうけた。國家的自覺は、高まり、歷史意識は、これまた明らかになつたが、たゞ記述方法は漢土の方法に據らざるを得なかつた。歷史記述の方法としては、漢土には勝れたものを有つてゐた。其中にも歷史敍述としては勝れ、その內容には人間生活の諸方面、文化の諸系統に屬する記述を有する「史記」は早く傳はり「漢書」「後漢書」もまた早くより讀まれてあつた。これらの三史には、宗教、經濟、文藝等の諸方面の歷史事實が體系づけられてゐるに對して、我國にあつては、かゝる人間生活の諸方面の體系化は久しく來らなか

つた。史記は平安朝にあつてはよく讀まれ、古典としての價値は重んぜられてあり、講讀がよく行はれてゐるにかゝはらず、史記漢書の有する歷史考究の領野の廣さは我國には見渡されることが出來なかつた。神祇崇敬の篤い朝廷と國家にあつても、封禪書郊祀志に相應する一篇が遂に見られず、經濟生活の營みに對して、食貨に關する體系づけられた敍述を有しなかつたことは、その實質の關係するところではなく、これを觀念するものに關はるところである。歷史の方法論的理論に及んでゐる「史通」が中世に讀まれてゐる事實があつても、(註)歷史的世界は、その時代の精神に應ずるものより外は顯露しなかつたのである。文化史的の世界は、時代の文化に應じてゐるのではなく文化を反省する歷史意識の出現を俟たねばならなかつた。

これに對して我國中世の歷史物語が日本特有の史觀をもつことは、日本の生活が、それを物語る人々によく取り入れられたためである。

註　花園院宸記　元亨四年四月十八日條

三七

歴史の哲學、歴史の哲學的考察とも云ふべきものも同じである。日本に於ける歴史哲學について早く論じたフリントの「歴史哲學の歴史」(註一)には新井白石の「讀史餘論」を以て、日本に於ける唯一の哲學的な歴史書として、歴史全體を大觀して、そのうちに流れてゐる精神を觀た著作と賞讃してゐる。これはグリフィスの意見に基いたものである。(註二)

歴史哲學の名を有つことのなかつた日本古來の歴史學にあつて、歴史哲學とは果してかゝる書を擧ぐべきか。また何を以て歴史哲學の唯一の書としてこれにとるべきか、それらはまさに日本の史學が考ふべきところである。

歴史哲學とは、たゞ漠然一般の歴史經過の考察、歴史事件の概括がその名を占むべきではない。歴史の哲學は、過去の精神を觀たものではなく、過去の歴史世

註一　R. Flint, History of the Philosophy of History, London, 1893.

註二　Griffis, The Mikado's Empire.

界に對する精神の態度に關するものであり、無限際に多樣なる過去の事實に對する歷史の意識の問題である。

我國に於ける歷史哲學は、讀史餘論に始まつたのではなく、また唯一のものではない。歷史意識の問題は古代に、我國人が歷史的世界を顧たときにその始めをなしてゐる。

古事記、日本書紀をはじめとして、歷史編纂が行はるゝ時、長年の過去は、人間生活の形像として觀られたが、如何に之が受け納れられるか、如何なる意味をもつ世界として受けとられるかによつて歷史書は、その形體を異にするものである。日本書紀等の六國史について見るも、その編纂の趣旨にあつても、その內容をなすものに就いて見ても、歷史は純粹に客觀的な過去事象の敍述とせらるべきでない。哲學的な考察が、その前景にありとは固より言ひ得るところではないが、尙ほ、文化史研究が廣汎な過去事象に對するの態度の幾分をこれが有し、文化史的研究の歷史世界への反省はなほそのうちにあるものがあると言へる。

而してかゝる反省にあつてまづあらはれるものは、善惡正邪についてのそれであり、人倫についての價値の判斷がくるのである。かゝる價値の判斷も、その深きところには、人間性全體がなほ基準をなし、之れによる判斷が歷史事件の上に加へられてくるものである。

中古の、歷史の書は、往代をそのまゝに現出するを意圖としてゐる。「日本後紀」が、その序に、「後世の今を視ることとなほ今の古へを視るごとくせしめん」としてゐるは、歷史の古へをたづぬるは、なほ後代の今を見ると等しくあらしめんとするにあり、歷史は古今を通じて、等しくあり、その見るがごとくに時代をそのまゝに映出せんとするにある。しかしかゝる思想のうちにも、同じ序文がしるすごとく「毫釐の疵も隱すなく、錙銖の善もみな載す、炳戒こゝに於て森羅たり」としてあつて、歷史に於ける正邪曲直のはばかるところなき記載はそのまゝに懲惡勸善の用たるものであると考へられた。ついで撰せられた「續日本後紀」が「遠圖に備へ、鑒を將來に貽す」とせるも、前言往行の、後來の龜鑑たるを言ふにある。「三代實錄」は、「廢興を徵し、善惡を甄ち、以て懲勸に備ふ」と明瞭に記してゐる。

これらは平安朝初期に於ける歴史書編纂の用意であるが、これによつて歴史についての思想を考へ得る。

それらにあつては、歴史世界は、眞實なその姿の上にも倫理的規範たるの構造を有つとするのである。政治にあつては、政治が有つべき規範、人間行爲にあつては、日常彝倫がもつ規範、自然と人事の關係にあつては、天の廣大な意圖についての意識がある。自然界に發する變異災厄さへ、人君を訓誡すべき規範があるとする。瑕疵といへども隱さずとするにあつても、瑣末常套の事例は、かゝる規範に對する價値の微少と考へられる。「瑕疵も隱すなしと雖、尙ほ世を敎ふるの要に乖(ソム)けるは棄てゝ取らず」とする意はこれにある。

これらは要するに時代の歴史編述の基本的觀念であつて、歴史の內容は、事實を過去の事實として敍述されるけれども、その事實の間に、自(オノヅカ)ら善惡正邪の鑒誡、一般道德的價値が顯示されてゐるとする。

かくて六國史風の歴史形體も、過去はそのまゝに敎訓的、實利的價値を顯示せりと考ふるによつて、こゝに現在と關聯し來るのである。過去が、永遠にかへり

來らぬ過去、再び現在と交渉を有たぬ過去ではなく、現在の教訓の顯示であり、未來行動を指導する意味を有つと考へるによつて歷史は、その時代に生命を有つてゐた。而して現在の人間世界に於て利害關心を保たるべきものであつた。

三八

朝廷に於ける國史の編修は、平安朝中期に於て、そのあとを絕つた。「類聚國史」は菅原道眞の編するところであつて、正史に收められた事實が、神祇、帝王、人、歲時、政理、刑法、祥瑞、災異、佛道、風俗、等に彙別分類されて聚められたるところにその特色を有つ。而して效用の上からせば、國家治道の用に資するに、その利便甚だ多く增せるを見る。歷史編述の組織の上には、人間生活が諸種の體系として考へられ、諸方面の事實を明鮮に顯示してゐるために文化史的な敍述としても考へられるものを有つてゐる。しかし、なほこれら諸體系は、人間生活全體について の十分な意識を有たないことによつて、文化史研究として隔ること遠いものである。

正史編纂やみてから平安朝には、物語風の歴史があらはれた。物語風の歴史は正史の編纂體裁から言へば變體であり、正史からせば野乘たるにあるが、却つてこれによつて我が國民の歴史意識をよく窺ふことができる。從つて日本の歴史哲學出現の上に於ては新たな一轉換期をなしたと言へる。

物語風の歴史としては、まづ「大鏡」がある。歴史敍述の形式としては、老翁の昔物語として過去が、その直接の經驗として記されてゐる。京都の雲林院の菩提講に來合せたる老人の昔語がその脚色である。

假名を以て書かれてゐること、卽ち國語の文章が歴史著作になることは、これを以て始まりとするが、歴史思想の內容について言ふ上には、これは多く問題とするわけでない。歴史的世界を如何に觀るかの形式の上に於ては後の「吾妻鏡」が日本風の漢文、特殊な文體にあること、卽ち敍述、文章の形式は、多く關係するところないのも同じである。

大鏡の歴史敍述の組織は、一種の列傳體と言ふべきであつて、天皇、大臣、其他の

人々の傳記が列ね記される形をしてゐる。而も傳記の集成ではなくして、そのうちに時代變移の全體を觀んとするに特色がある。文德實錄、三代實錄の敍述の形式に比すれば、年次的の記述によつて時代推移をあらはすものから離れた、また個人傳記の敍述としても、六國史には個人の傳記が死歿の年次に據りて、また年代記的順次のうちに收められあり、その傳記の內容が、生歿、位階の昇進等、行爲の客觀的敍述が主であるに對して、これにはかゝることよりは、謂はゞ人間的な行動、卽ち人間一般の生活意識の上に關るところの多い行爲について記し、それら行動の、世人あるひは時代の心にうけ入れらるゝその狀態が前景にあらはれてゐる。

物語的な歷史敍述は、まさに物語するを聞く人々の興味が豫測せられあり、卽ち一般的人間の關心がそこに現出することによつて物語なる目的が達せらるるのである。故に過去の歷史事件にあつては、過去の人の行爲行動が、世の人の心に把捉せられることによつて鮮かな形を現出するにある。歷史の知識について言はゞ、六國史に見るよりは、人間についての理解がより強ってゐると言へ

る。

大鏡には、歴史上の多くの人々を描くうちにも自ら全體を通じての中心がある。列傳的なもののたゞの集積ではなく、統一があり、個々が全體に對して關係をもつことがまた考へられてゐる。その中心に道長を置いて、他はこれに關聯することを大鏡は「法華經一部を說きたてまつらんとてこそ、まづ餘經を說き給ひけれ」としてゐる。釋尊一代の說法は、華嚴、阿含、方等、般若、法華の諸經を說いた五時に分れてゐるが甚深微妙の法たる、法華涅槃の演說のために、餘の諸經があるる如くに、大鏡には、道長の榮花がその中心をなしてゐる。諸事象は、これに附隨し、歴史に於ける諸雜多は、その中心たる價値あるものを擧ぐるによつて、それらが含まれるとする、歴史の取扱は「世の中の事のかくれなくあらはるべきなり」と言へるにその意味を汲むことが出來る。

かく歴史敍述に、その中心を設けることによつて、歴史敍述に於て新たなる立場が開けて來る。中心の事象や、中心たる思想に對して他の歴史事件が多少とも關聯する、となすによつて、これには已に批評的な態度があらはれてゐる。

大鏡にあるこの態度は、平安朝初期編纂の正史が其編纂の體系をそのまゝに持續することによつては、發展さすことの出來なかつたものである。批評的な態度にあつては、政治道德的なものは後ろにかくれ、一般の時代心とも言ふべきものが前景にあらはれて、批判の基礎を構成してゐる。政治、一般人倫に關する大陸の思想から來た規範的なものよりは、もつと自由な世態人情の上に浮び來るものがこゝにより多く働いてゐる。從つて大鏡は「みな世はかゝるなめり」「世の人申しけむ」と言ふうちにも歷史敍述の裏に人生全體に對する意識がその奧底に潛んでゐるを認めねばならぬ。而して佛敎の因果の思想を歷史經過全體の上に入れて、道長をしてたぐひなき宿世の緣により、ならびなき果報を此の世にうけたと考ふる點に於て、歷史の全體的經過には、隱然として人間のうち克ち得ざる力の存在を見ることとなつてゐる。

かくの如く、歷史の事象は、不可視の力が顯現すると考ふるは、この物語風の歷史の出現とともに萌してきた。かゝる歷史の實在を、抗すべからざる上位の存在により支配せられ、應報因果の關係に結び付け、從つて人の生活に定まれる運

命ありとするごとき宿命的な關係に、考へ及ぼしたことは、藤原時代に著しく發展した。これ明らかに日本の歴史學の上の一變化である。

三九

大鏡に倣つた「水鏡」は佛教の輪廻の思想を深く入れてゐる。歴史の長い全體の進行は、車の廻る如くに、榮枯盛衰を繰り返へす、とするのがこの水鏡の歴史觀である。佛說には、人間の壽命もと八萬歳であつたのが、世下るに從つて人壽漸次短くなり、遂には定命は僅かに十歳を超ゆべからざる時が來る。而して十歳定命の時よりまた人壽漸く長くなり、定命は八萬歳となるの時が廻り來る。釋迦出世の時代は人の命、百歳を常とするの時にあたつてゐた。かゝれば、世にしたがつて人の命も異り、果報も亦異るなり、日本の國について言はば、上代は、事定らずして、教法行はれざりしが佛教傳來するに至つて、因果の理を知り、世しづまり、人の心も定まり、然も今やまた季の世となり、佛法も失せ、世のありさまも悪しくなるべき理である。さりとて此の世もあらぬ破滅に至らんとは斷ずべきで

なく、善惡良否は固より定むべきにあらず、一榮一枯は世の定理である、とするは水鏡が日本の國の歷史敍述の根本に置いたその歷史觀であつた。

かゝる思想が歷史敍述の上に顯著になつて來るのは、歷史現象に對して、一の意識が高まつてゐるを明らかに示してゐる。即ち人間の歷史經過は、そは一の假のすがたたるに過ぎない。人間世界に見る種々事象の奧底には、一の抗すべからざる規定が存してゐる。變化極まりない歷史の事件、人々の活動は、これ「差別」の世界であつて、其の裏には一定の常理がある。常理は萬世を通して不變の法たるものであるとする。即ち變化の歷史に於て永遠なるものを知ることが考へられて來た。

歷史はかくして、今や一定の理を顯現してゐる具體的なものであるとする考へは、歷史考究の上に一の時期を劃するものである。日本の中世の歷史觀はこの考をより多く進めたのである。これとりもなほさず歷史哲學がくるところである。

かゝる思想は、當時の一般精神の上にも、淵源するところがある。平安朝の末

期から鎌倉初期に亘つて政治の弛廢、社會不安は、人々をして、世相の盛衰興廢を思ひ、その理を深く考へしむるものがある。佛教の因果思想、輪廻の說は、時代の實狀に對して、特に强く働くものあつてしかるべきである。殊には正像末三時の教なるものは、宗教界に於て宗教革新の風を起し、淨土宗等新宗派の續いて興る一の基をなしたが、精神界一般に於ても、三時の教說卽ち佛法の興廢には三時期あり、正法、像法、末法の時ありとする說は、今や時世は正法の時へだたり、像法の時去り、末法の時來るなりとする考へを多く懷かしめた。三時の教說には、釋尊滅後、教儀正しく行はれ、教あり、行ありて證果を得る正法の時代あり、後、世移りて像法卽ち似法の時あり、教行尙ほ行はれ正法に類似する時あり、それよりして末代微劣、たゞ教のみある末法の時ありとする、盛衰の意識が嚴密に存してゐる。それゆゑ三時の教說は歷史の全體的經過を考ふるにあたつてまづ盛衰觀を時代の上に與へる原理的なものとなつたのである。

この正像末三時の教は、平安朝初めの傳教大師の著作(註)に於ても見られたけれども、平安末期に至つて新宗教を喚び起す論理的な根據になつてゐる。單に歷史著作の上にあらはれてゐるのみでなく、時代の世界觀であり、社會推移の免るるを得ざる因果の關係にあると考へられたのである。それ故、歷史著作にある末法觀は、人間運命の抗すべからざる約束であり、鐵則であるとせられてくる。

人間觀照の上に於ては、この考へは、歷史とは、變轉なき世相の裡に人間を考へしむるものとなり而してこの現在の人間は人間歷史全體のいづこの場所に身を置けるかを考へしむるものとなる。卽ち、末法の世にあることの自覺は、長い歷史の全體的考察、或は歷史の全體性について考慮が當然に伴つてゐなければならぬものである。

宗教的信念に於ける末法觀からして、人間の觀照、歷史全體の觀察に向つたものに慈圓の「愚管抄」がある。

註　最澄　末法燈明記

愚管抄の歷史敍述の態度を明らかにする一の方法として「榮花物語」のそれを併せ考へて見よう。榮花物語は、平安末期の歷史的著作の大作である。これは、歷史的文化史的敍述の發展として、如何なる地位をとるか。

榮花物語にて、最もよく氣のつくことは、個人心理的な敍述が主になつてゐる事である。記述の全體を支配する主要素は個人記述である。初めの卷にある「月宴」には、小野宮實頼、九條師輔、小一條師尹の兄弟が、心々の異るさまを記してゐる。それ〳〵の性格が人好みされるか否かの心ばへを說いてあつて個人性格が他の多くの人々に對する關係を言つてゐるも、それは個人の性格的敍述が主であつて、その心的狀態の社會的な意味が、これに考へられてゐるのではない。

凡てに於て、朝廷を中心とし、藤原氏及びその周圍の部分階級の世界に屬する歷史觀照である。一般的社會はこの內にあつて歷史家の經驗內容をなさない。「物の數にもあらぬ里人さへ」(註)と云ふは、それらの見た民庶の觀念であり、そこには經驗としての僻在性があつた。この物語には、「世」「世の人」などの語が多く用ひら

註　榮花物語「浦々の別」

れてはゐるが、それらは「世をも恨み給はず」とか「世の人めで申さぬなくなん」[註一]なべての世にも惜しく、いみじく歎き申し[註二]など言ふ例によつても知るごとくに、それは世間全體、人間全體の觀念ではなく、世について個人的なる感情的情操的な心意が擧げられてゐるに過ぎない。恰も、心、御心などがまた全體のうちに極めて多く語られてゐても、社會的心意の全體、時代の精神のそれを言ふのでないと同じである。そこには個人的心理としての心的敍述が主になつてゐる。個人心意が全體的なものになることについて深く意識されたのではない。

吾人は、榮花物語を以て、個人心理的な歴史敍述の形式を最もよく發展さしてゐるものと考へる。物語であるために心理的な敍述は、かく個人的であるは固よりしかるべきであるが、他のこの種の歴史事實を語る物語類にはかくまで個人心理的な敍述を發展させてゐないのである。

愚管抄は、これに對して、著者の僧正慈圓は、俗姓に於ても尚ほ佛者としても寧ろ貴族的な社會に住するものではあるが、天台宗の學問とその佛教の思想家た

註一　榮花物語「布引の瀧」　註二　「紫野」

る素質が自らの體驗を深くしてゐる。體驗を深くすることによつて、この僧正にあつては、人間の覺知は深められてあり、そのことによつて歴史の領野は、眞の意味に於て、廣げられてゐると言つてよい。

愚管抄はその書卷三の初めに、この書の成る所以を說いて、「イトヾ年モカタブキマカルママニハ、世ノ中モヒサシクミテ侍レバ、ムカシヨリウツリマカル道理モアハレニオボエテ」と記してゐる。その語のうちには、著者長年の經驗と世相の觀察とによつて歴史變移の道理を深く思ふことあるを言つてゐる。歴史に於て過去事實が、現代に同感されるを言ふたのである。

大鏡、水鏡に於ても、その卷頭には、いみじくも老いたる翁嫗を點出して、過ぎにし世を物語りさすことを脚色としてある。これらには個人の直接經驗が、歴史をつくるものだとする意識がある。愚管抄もこの點一見似てはゐるが、しかし自らの生涯の經驗から、古代より今に至る頗る長い歴史經過の道理を觀照せんとするところに異るものがある。歴史研究に於ける同感の觀念、現代の關心に來る過去事象と云ふやうの考へは、この愚管抄で强くなつてゐる。

愚管抄に於ては、人間の歴史經過の盛衰は、さきに言ふ三時の教理に依據してゐる。我國にて、神武天皇より成務天皇に至る十三代は「正法ノ王位ナリ」としてあり、仲哀天皇より光仁天皇に至る三十六代は「ヤウ〳〵ノコトハリヲアラハス」の時、而して漸次に末代の「ヲモムキ」をあらはして、後白河の御末よりは著しくなり、百代の王統も、のこるところ僅かとなれりとする。世運は、衰へては興り、興りては衰ふ、晝夜毎月によつてあらはせば、月の光のかけては滿ちみちてはかくることである。

かゝる世運の全體的な盛衰が、愚管抄にあつて同感されるから、愚管抄にある「世」なる考へは、個人心理的な立場にある榮花物語にて見るものとは異り、つねに全體的世運が考へられてゐるのである。「末代ザマハ、ソノ人ノ心ニ物ノ道理ト云フモノ、クラクウトクノミナリテ」と云ふにも人の心は個人的な感情ではなく、人心全體、時代の精神全體が指されてある。

安德天皇の時寶劍の西海の波に沈み果てしことを敍しては、「大方ハ上下ノ人ノ運命モ、三世ノ時運モ、法爾自然ニウツリユク」と言つてあり、また「三世ハ因果ノ

道理ト云物ヲヒシトヲキツレバ」とあるごとく、過去、現在、未來の三世を通じて、因果の破るべからざる法則の存するを考へた。「世」についての全體的な考へは、こゝによく窺はれ、最もよく發展したと言へる。

かくてまた愚管抄は、歴史の發展を道理の顯現として考へてきた。歴史經過の根柢に横はる一の理念的なものの存在の考へは、こゝにあざやかに擧げられる。「何事ニモ道理詮トハ申也」とし、「一切ノ法ハタヾ道理ト云フ二文字ガモツ也」としてある、その語の意味に於て、歴史の全體に道理が存し、それの顯現が見られるとする。而もその道理については、「イカニ心得アハスベキゾトイフニ、サラニサラニ人ニコレヲ教フベカラズ」とし、智惠ある人にして初めて「我智解ニテ知ルベキ也」としてゐるは、歴史に於ても、その理解は無限の特殊なるものを含み、その體驗の深まるによつて理解の深まるべきものであるを言へるを思はしむるものがある。のみならず道理には、無道を以て道理と謀らひて僻事になるが「道理ナル道理也」とさへ言つてゐる。道理が單なる倫理的な規範でなく、また自然的必

然的な因果關係と云ふものでもないものを考へたと思はれるのである。

四一

かく考ふれば愚管抄の歴史觀の根柢にあるその「道理」とは何であるか。道理の觀念は、歴史の上のことにのみついて言へば、歴史の研究で云ふ歴史の諸事象のうちにもつ、理法の觀念だと言ひ得る。また大まかには今日の語にて、歴史に於ける法則的な關係と分りやすく云へよう。愚管抄の道理の觀念には、佛教に云へる法爾自然の理がそれに容れられてある。三世に於ける因果の道理にはこゝに言はれる自然の考へがもとをなしてゐると考へられる。自然は、自ら然るところのもの」であり、人爲の左右し得ない必然な關係である。即ち歴史經過にあつて、動かし換ふることの能はぬ關係が存在し、人の破り得ない關係の儼として存するを言つたにある。しかし佛敎に於てこの「自然」の語に含まれる意味は、現今用ひられる自然法則或は自然界の因果律ではなく、より廣い關係を含みて、自然必然的關係のみでない、思考の上に於ける自然、或は、論理的必然とも言よ

べきものをも含んでゐる。所謂當爲の關係をこれに謂つてゐるのであるが、しかしなほかゝる自然的、論理的な必然を超えた絕對的な自然、必然の關係を考へてゐる。因果を絕しての因果と云ふものが考慮せられてくる。この自然の考は、愚管抄にあつては「法爾」としてとかれてゐるものである。法爾自然は、法にして爾る自然卽ち必然の關係であり、絕對の法に於ての必然たるものである。「一切ノ法ハタダ道理」と云ふ道理はまたこの考である。歷史に於て言へば、かゝる絕對の自然が人間の歷史世界に於て顯露するのである。

かゝる法爾自然の意識には、歷史世界の理解の上には、從前の著作に於て見たものとは異つて甚だしく深い人間世界の統一がくるのである。而して後の歷史研究の上にも大きな影響を與へた。

愚管抄に於けるかゝる歷史世界の統一意識に、著者慈圓の有つ天台の敎義から來た思想によるのである。

天台の敎義にあつては、まづ釋尊一代の說法を以て藏、通、別、圓の四に分つてゐる。四敎の特相の要略は、藏敎は經律論の三藏敎にして小乘敎と言ふべく、聲聞

圓覺を化するもの、通教は聲聞圓覺菩薩に通同する教であり、別教は別して、大乘の菩薩に被ふるの教であるが圓教に至つては至上の妙義にあつて、圓融相卽を說くものである。四教のうち圓教は甚深微妙の法にして、利根の菩薩のために、事理圓融の實相中道を說きあかすものである。事理圓融とは、事は一切の有象、森羅萬象を言ひ、理は不生不滅なる眞如の實相をさす。圓融とはこの世間一切の、あらゆる生滅する諸般の事實は、これそのまゝに不生不滅なる理の體に外ならぬと說くものである。卽ち天台にては空、假、中の三諦を立てゝ教を說くがこれらの三諦は通圓するものであるとする。吾人等の見る世間にある諸種無限際な事柄、卽ち空假の事に卽して、中道の理を說くにある。諸般の差別の形體は、さながらに平等の實體を知らしめ、平等の實體はこれまた世間差別の現象たるに過ぎないとする。かく事と理は圓融し、事理相卽と說くがゆゑに、世間、人事に見るところの諸般の變化はこれ緣によりて生滅するにあつて、而もそのまゝに不變常住の實體を示すにあると言へる。されば自然界人間界は皆これ法性を顯はすものに外ならない。

かゝる教義は、これを歴史の上に考ふるに、歴史にあらはるゝ人事の諸事象は、まさに森羅萬象であり、いづれもそれ〳〵の縁によつて生滅するもので、謂ふところの隨緣起滅の事相である。而もこれらはそのまゝに常住の理をあらはすものとなる。十界もとこれ孤然としてあるのではなくして通具するもの、地獄、餓鬼畜生も人間天上もこれ如來の性を具するにあるから、史上に生滅する善惡、淨穢、利鈍も法性に融鎔するにあるとすべきである。人間の世界には、天帝、大臣、凡夫、亂臣も佛性を具すべしとする。

愚管抄は、「世ト申ト、人ト申トハ二ノ物ニテハナキ也」としてゐる。さらに「其人ノ中ニ國王ヨリハジメテ、アヤシノ民マデ侍ルゾカシ」としてあるは、人間には、上は國王大臣より、下は凡愚に至るまでを含んであり、みな差別卽平等の教義よりくるものがある。歴史にあつては聖人凡夫も法界に於て平等なるを言ふにある。榮花物語の人間觀と大なる差異をこゝに生ぜしむるものがある。

かゝる人間世界の觀照を廣くすることは、とりもなほさず人間一般、人間性全

體について考ふることとの夫である。これは尚ほ人間一般を考ふる歷史は、また同時に、人間一般を他の形式によつて考へんとするところである。文化史の研究が、すでに言ふ如く、世界史と歷史哲學を先驅とした構造上の關係は、また愚管抄についても考へられるところがある。愚管抄は記して曰ふ、

セム[註]ズルトコロハ唐土モ天竺モ三國ハ風儀、南州ノ盛衰ノコトハリハ、フトロヘテハヲコリ、[與]ヲコリテハヲトロヘ(中略)カケテハミチ、ミチテハカクルコトニテ侍ナリ

と。これ卽ち歷史の要結を說けるもので、また人間自體觀照が當然に世界史となる構造をよく示してゐる。日本、唐土、印度の三國は、當時にあつては、全世界であり、世界の意識はこれより外にはない。佛教には大千世界のうちに南瞻部州にあたる一區域に過ぎぬが、この南瞻部州の大なる諸國土こそ統一せられてある現實の「世界」の觀念であつたのである。南州卽ち南瞻部州の盛衰を說ける愚管抄が世界史たる意味は、十分またこゝに考へられる。而して文化史的考究に於て、それを促し進めたものとして、その位置を考へしめるに十分である。

四二

なほこれを歴史意識の發展から言はゞ、かの大鏡にも、歴史の意識の上には天台の教が影響を與へてゐる。その謂ふところには、釋尊說法の五時の教義によつて、時代の意識をつくつてゐるものがある。大鏡が主要部として敍せんとする道長の時代を最終最高の法華經說法時にあて、その先行の時代の歴史敍述を華嚴、阿含、方等、般若の四教時にあて、本經に對する餘教としてゐる。即ち歴史を記述して、道長の時代に集中し、歴史の長い流れを一人物、一時代に集めて、一を舉ぐれば三千の法を圓具する如しと考へたにあらうが、しかし愚管抄にあつては、それよりは更に深甚に、諸般の現象に人間界の意味を求めんとしたのである、大鏡には、法華經の教はたゞ時間的意味が主となつてゐるのに對し、愚管抄は、根本的な事理の二方面、即ち現象と實體の構造的關係に立至つて考へてゐる。こゝに於て歴史は眞實な歴史哲學の構造を有つと言へる。文化史的なるものから言へば、人間の歴史が人間自體によつて反省されてゐるの意味をこゝに見、時代

時代の諸事變がいつも人間全體の意識に關聯してゐるのを考へるのである。

かゝる歴史意識の發展はさらにその後に於て、「神皇正統記」を生んだ。北畠親房が南朝の御運の衰にあたつて後村上天皇の御爲に國家政道の由來と興廢を說き奉つたこの書には強い信念が籠つてゐる。それのみならず、歴史に於ける理念(イデア)の世界は、あらはに現前してゐる。

この書論述の上には、南朝皇統の御爲に孤忠をさゝげ奉る親房の人格と政治的經綸がその全體に顯現してある。正統の皇系の無窮を說き奉つたこの書は、それが、たゞ觀念上の論としてあるのではなく、實證として歴史があると確信するところに至大の意義がある。而して枯乾の歴史的客觀が、人格的統一によつて新たに光と生命をもつところに比儔のない價値をもつものである。

「日本は神國なり」と書き初めたこの書は、歴史の全體構造の上に絕大な神の支配の觀念が存在してゐる。歴史經過の論理構造から言はゞさきの法爾自然の因果關係は、こゝには神の意志に置き代へられてある。愚管抄にも神皇正統記

にも、現象の裏に理があるとする考があり、歴史事象顯現のその根柢にあるものを說明せんとするが、前者には、自然的因果、論理的因果、法性の絕對に於ての道理を考ふるに對して、後者には神の攝理 Providence、絕對な神の意志に於ける道理が考へられてゐる。

四三

かく神の攝理を考ふる歴史觀は歐洲の中世哲學とその影響をうけた歴史觀に似るものがある。基督教の下にあつて、中世の世界歴史の考は、人間の歴史は、その祖先が神の國より墮落したことに始まり、其子孫の國に再び神國が現前する經過であるとせられてゐた。かゝる神學的歴史觀の根柢にはなほ人間歴史の經過に神秘的な意識がある。神皇正統記の歴史思想には、日本古代の神觀に、當時には新らしく我國に入つて榮えんとした支那の宋學の說、並に天台の教學が複雜に混和してゐる。日本古代の神觀については、神皇正統記には古代の諸神が、天照皇太神によつて統一せられ、汎神教的な傾向を著しくあらはしてゐる。

宋儒の學說にては、理と氣との二物あつて不可分開のものたり、而して萬象の奧底には理氣の存するあるを信ずるのである。顯現する諸現象に不可知覺の理念的なものの存在を考へる。而して天台敎學の思想の影響は前にも言ふところの道理の意識であつて親房はこの絕大な理にあつては神明さへもそれに力をかさぬものと考へてゐた。

かくて神皇正統記は、日本の天地開闢を說いて、「夫れ天地いまだ分れざりし時渾沌として圓れること鷄子のごと、くくもりて牙をふくめりき、是陰陽の元初、未分の一氣なり」としてゐるものには、宋儒の言ふ「陰陽只是一氣」[註]の思想を入れたものである。それとともに、「世のやすからざるは時の災難なり、天道も神明もいかにともせぬ事なれ」と言ひ、また久しからずして世も正しきにかへるは「古今の理なりとしてゐるは、歷史の實在のうちには神明も力を施さぬ理の存在を考ふるものである。

かゝる觀念に基いて歷史の事象顯現、推移を考ふるにあるから、歷史事象の圖

註　朱熹　朱子語類

過は、その廣大なる全體にあつては、容易に知ることのできない規構を有するものとなる。　神皇正統記が仁德天皇の御名を記して、名をつくることにも愼しむべきを言ひ、「それもをのづから天命也と云はゞ、凡慮のをよぶべきにあらず」（註一）とし、また他にも「凡慮をよびがたし」（註二）とすることのあるは、その廣大な歷史全體の構造には神秘的なもののあるを觀じたにある。　歐洲中世神學とそれによる歷史觀がまた似たるものをもつところはこゝにある。　かゝる神秘的な意識は當然宿命主義ともなる。　親房にとつてはかゝる全體構造は、「我國は神國なれば、天照太神御はからひにまかせられたるにや」（註三）或は「天照太神の御本意にこそとみえたれ」（註四）とならざるを得ない。　而して我が國古代の諸神のうちにあつて人間の歷史經過の全體的支配として絕大至尊の天照皇太神が考へられるに於て、古代の神觀はこゝに明らかに一神教的傾向が來り、それは實は汎神教的 Pantheistic な關係にある天照皇太神が崇められるに至るのである。

註一　神皇正統記第二十七代條　　註二　同書第六十代條
註三　神皇正統記第五十八代條　　註四　同書第二十七代條

親房は神皇正統記に明らかに記して「天下の萬民は皆神物なり」とするは、萬民皆これ神性具造のものであるを言ふのである。これ、草木國土、有情非情、悉皆佛性を具するとする天台の教理に通ずるものあること明らかである。萬有これ法界とし、一毛纖塵といへども、みな無邊の眞理を圓足するとせば、十界の世間相は、差別、萬多であつても、理に即して一であり、常住であり、即ち法界の萬象は擧げて常住ならざるはなしとする天台、一乘の教によるものがある。こゝに汎神教的な親房の思想を思ふに足るものである。

かくて、「神は人を安くするを本誓とす」と云へるにも、神の意志を因果の根柢に置くことが考へられ、神學的な歴史觀を見るところである。

かやうな立場に於て親房の歴史觀が考へられるならば神皇正統記に述べられた政治論の根柢に於ても、この神の意識が強く動いてゐる。それゆゑ、天下の政を總べられる、神の御末である天皇は學問を修められ、御德の闕けてはならぬを言ひ、國の主となり輔政の人ともなりなば、諸教をすてず、機をもらさずして得

益の廣からんことを思ひ給ふべきなり、としてゐる。即ち神皇正統記にては、天皇は人格にあつては神の御裔であり、神徳の直接に顯露せらるるところ、而も倫理的規範の最高の維持者であることである。

思ふに、親房の時代は、さきに元寇を撃退し、光輝ある國史の事歴は、なほ遠く隔つてゐない時代であり、國民的自覺が外寇、及びその後につゞける對外國民感情の興起によつて強く進められ、國民的な歴史の意識は高まる時である。而もこの國民的歴史意識は元寇に於ける神風の威靈、神威の赫耀に日本古代の精神を隆興せしむべきがある。而も對外意識によつて、その時代の全世界である支那天竺が考へられ、また内にあつては鎌倉幕府季世よりの社會動搖は兩統の迭立の事實、ひきつゞき南北朝の對立、政道の紛糾、世情の變調は、從前の簡單なる道義規範、平淡な人生觀がよく解釋し盡さざるものが生じたであらう。而してこゝに人間生活に對する反省が促され來たとせねばならない。神皇正統記はその著者の多難な生涯と、複雜な世相よりする經驗内容の豐富なものによる體驗からの統一的な歴史觀があるとするところである。

神皇正統記の後を履むものとして、時代は離れてゐるが、德川時代に、新井白石の「讀史餘論」がある。歷史哲學として、また文化史的方法の發展としてこの書はその時代一般の思考、歷史觀一般を背後に負へるものと見ることが出來る。

讀史餘論はその書のうちに、論述が神皇正統記に負ふところ多きを語る。しかし讀史餘論にあつては、さきの正統記の全體を支配してゐた宗教的史觀信仰的な態度は殆んど影をとゞめてゐない。これに代ふるものは、實に實證的な精神であり、論理としては自然論的な立場をとり、而して神の意志の代りに人間的な意志があるのである。

新井白石は「古史通」の初めに於て「神は人なり」とした。日本古代に傳へられた諸々の神はこれ吾等と等しき人間たるにある。古代神々の事蹟はたゞこれ人間行爲たるに過ぎないとする。古史通の劈頭の語たる「神は人なり」と、神皇正統

記が開卷に掲げた「日本は神國なり」とする二の命題に明らかに兩歴史觀の變移が窺はれる。歴史は、神の世界から白石によつて人間の内にまで引き降ろされたのである。

このことは新井白石の時代は、卽ち日本の近世に於ける實證的精神が發達する時代であり、この精神が歴史學の上に與へた作用として考へらるべきものである。白石は早くも、その時代の精神によつて、歴史の反省をした先覺として推すべきである。その歴史哲學的思考としては、超人間的勢力に依附する精神が減少したことを示してゐる。

かくて歴史觀照の態度の上に於て見れば、白石には、人間歴史は客觀的に考へらるべきであり、その態度には自然觀察の態度がすでにあらはになつてゐる。冷靜に變移の跡をたどることは歴史の目的であることがそれに含まれてゐる。ゆゑに客觀的自然科學的立場を白石の歴史研究に於て、吾人は幾部分すでに認め得るであらう。

白石の合理主義は、日本の近世に萌芽し、發展した自然科學的な意識がその根據である。「白石遺文」の內には應神天皇が十四月にして生れられしを非とする論がある。自然論的合理主義は、白石にとつては歷史を闡明する最高の方法であつたのである。

從つて白石にあつては、かの愚管抄に於いてあつた實體的な法爾自然、神皇正統記に於ける絕大な神の攝理、の觀念に相應ずるものを求むるならば、それは道なるものである。讀史餘論には政治の隆替にあつて、これを決定するものは道なるもの或は法なるものがあると考へられてゐた。泰時の後北條氏の政治のつゞくものは法によりたるにありとした。足利氏政治にあつても、應永には、大內義弘の亂につゞいて鎌倉に滿兼の謀反あり、その政道を論じて「何ノ御調伏モ御祈禱モ打捨サセ給テ、天下ノ天下タル道ヲ少シナリトモ思召レンニ殊更天道モ佛神ノ御心ニモ、カナハセ給フベキコト、愚ナル心ニハ存ズル」と自己の意見を入れてゐる。歷史の事實をその奧底に於て把握するに道なるものを觀念した。「白石建議」にも貨幣のことを考へて、法がある、を言つてゐる。而してこの法なる

もの、道なるものは形而上學的なものでもなく、神皇正統記の超越的神慮と同一のものでもなくして、人間意志による生活の規範に關する觀念であつたのである。

白石にあつては、かく歴史の奥底にあるものは、かの中世の彼岸的な存在ではもはやないと言へる。從つて、一面には實際的、功利的な人間考察の態度があり、同時に、一面には、歴史知識は、現代生活に關聯するものを規範としてもつべきであるとなる。

「進呈之案」といふものに白石は述べて「されぱいにしへを知ると雖、今を知らざれば、所謂春秋の學にあらずとしてゐる。孔子の春秋に依つて、歴史の學問的性質を形作つた白石は、儒者としてはこれまさにしかるべきところであるが、この語のこゝろには、歴史の實際的效用の價値の觀念と、歴史研究の現代的知識との關聯の二方面が含まれてゐるを見るべきである。

しかし白石をして眞に近世史學の鼻祖たらしめなかつたものがある。その

歴史研究が眞實な自然論的なもの、また純粹人間行爲としての人間觀照の立場に徹底し得なかつた點である。それは白石の歴史觀には、その上部につねに搖曳してゐた天意の觀念があつた。中世の超越的存在の觀念、神觀的歴史學の範圍から鮮かに脱離し得なかつたものは即ちこれである。白石は神とは人なりとは言つたけれども、その讀史餘論には歴史經過の説明に「天ノ報應」なるものをまたよく説いたのである。

鎌倉幕府のとき、和田義盛の亂に、三浦義村、胤義、は和田義盛と盟ひしが、變心して北條義時を助けたるを記して「義村胤義、一族ヲステ、盟ニ背キテ義時ニタキシケレド、胤義マズ義時ヲ恨テ、身ヲ滅シ、義村ガ子泰村又義時ガ曾孫時頼ガタメニ殺サレタリ、天ノ報應誤ラズト云ベシ」(註一)として、歴史事件の經過には誣ひ難き上天の意志による因果があるを考へた。またさらに、三浦が一族を盡し殺した高野入道覺地(景盛)がその孫秋田城介泰盛の時、管領平頼綱に殺され、頼綱も亦、其後誅に遭ふを記して、「天ノ報應カク明ラカナリ」(註二)と觀じた。それ故豐臣氏の滅亡は徳川幕

註一　讀史餘論卷二　　註二　同書卷二

府にとつては、最も緣近い歷史の事件であるが、これまた「天報ニヨリテ」として歷史經過の全體のうちにこれをとり入れたのである。

かく白石にあつては、超越的存在の排除をその歷史意識に於て十分考へ得られるけれども、聖賢の道をとくことによつて、歷史に於ける理念的な存在が考へられてあり、而して徹底して超越的意志の考へから離れることができなかつたのである。自然科學的思考の興起は、またその時代に於て十分あり、白石にあつては早くもこれが發展を見、それによる反省によつて歷史は考察されてゐたが尙ほこれにも徹することを許されなかつたのである。

四五

讀史餘論の後にも、歷史の概說概觀を企圖するものはあつた。しかしそれ等は所謂史略などの名を有つ歷史の編著であり、その敍述は、一般的に事實を簡略に敍するものであり皇朝史略、國史略が敍述の形式を代表してゐる。それらは年代順に、歷史事實を整理したと言ふ以上のことを多くもつてゐない。文化史

的には、人間生活の方面が僅かに擴げられてゐる。ここには歴史は記憶に値する事實、記錄せらるべき事實の記載であると言へる。大日本史の編纂は、これよりさきに考へられ、長い編纂の時代を經たものであるが、本紀列傳の外に志、表があり、中にも神祇志、佛志事、食貨志等のごとく志に屬するものは、人間生活の精神物質の方面に亙りてその變遷の跡を論述するにあつて、それ等の全部を總覽するに於ては、人間生活とその活動の諸方面が知られること言ふまでもない。しかしそれらには果して、人間性全體、時代全體が意識され遺述されてあるか、は考ふべきがある。文化史研究の立場にては、これらは、嚴密な意味に於て、陳述であると言はねばならぬ。それら志類は、寧ろ特殊史としてそれぞれの考究範圍を明晰に限定してゐるものと考へらるべきがある。これら特殊史的形體は、日本の過去に於ける宗教、經濟、地方政治制度の沿革等について語ること精細であり、その精細であることによつて、人間觀照の全體の視野がそれぞれに拓けて來たことは語を費すまでもない。從つてこれらは文化史研究と矛盾すべきでないこと、亦言ふを要しない。しかしそれら特殊史の全部が揃ふことによりて嚴密

に、文化史が成立すると考へてはならないし、これらの編帙の組合せを更正することによつて、文化史が庶幾せらるべしとしてはならぬ。このことは文化史はその研究の對象の範圍に依り、その材料の性質に依り、規定せられてゐるのでないことから言へる。かゝる大日本史の志類について言ふよりは寧ろ大日本史編纂の尨大な組織そのものに於て文化史的なものが存する。本記列傳は、天皇の御代が最も精到な用意の下に記述せられ、諸偉人の個人行動が精細にのべられるところに、文化史研究の發展の寄與があるとせらるるであらう。何となればそれら精確な記述、純粹客觀的と往々言はれる記述形式には、實に人間世界に於ける、社會的な價値、歷史的な價値の意識が底深くに沈潜してゐるのである。ある御代がまたある個人行動が、この社會と歷史の全體に關聯するところによつて考へられ、觀られるものであつて、はじめて、正しく且つすぐれた本紀列傳がくるべきであるからである。

明治時代になつて一般思想の變化著しいものがあるとき、歷史研究はそれに

よつてまた前代と異るべきものを發展させた。歷史研究は、元來、過去事象の考究であるだけに、明治の變革期にあつても他の學問傾向と異り、日本の歷史研究は舊來の學問をそのまゝ踏襲繼承したものがある。しかし泰西文物の移入とともに歐米史學の學風は大なる影響を與へた。

明治の史學は西洋學問の影響をうけたときに、一面には、當時歐洲の史學研究の一傾向であつた事實の考覈、史料の蒐集整理を尙ぶ風によりて、我國にも歷史事實の確實な決定をなすことが興り、それは明治以前にあつた考證の學問、淸朝の考證學の影響をも入れてゐる學風を作つた。塙保己一編するところの年次的に正確な史料の排列をなせる「史料」の後をついで、史料編纂の計劃が企てられたことは、獨逸に於ける獨逸史料集成、Monumenta Germaniae Historica 編輯の影響によること言ふまでもないが、それらは日本從來の史學の一傾向に合するものであつたのである。

而して他の一面には、またその頃歐洲の歷史學界を賑はした文化史の研究の新潮は日本にも容れられた。しかしこの文化史研究の新風潮はさきより擧げ

來つた日本從來の文化史的な歴史考究とは、文化史的研究ではありながら、その趣を異にしたものであつた。何ゆゑに歐洲の文化史研究が日本のそれにかく異るものをもつたか、而して如何にこれを受納したかは、日本文化史研究の發展がもつ問題であつた。

もともと歐洲史學の影響するところ、一にはかの我國の考證學的歴史研究を刺戟したものも、他にはこの文化史研究として受納されたものも、いづれにもその根柢には同樣なものを有してゐたのである。即ちそれは思考の形式の上の同じものであつて、それは、其頃支配してゐた實證主義的な精神であつたのである。

實證主義的精神は、その右の一面として細密な史實考査、從つて史料蒐集の價値尊重が來り、また一面その左として、實證主義的文化史がきたのである。實證主義的文化史が自然科學の一分科たる位置を要求せんとしたのは、まさに十九世紀中末葉の交と云ふべきときであつたのである。

「實證哲學」を著して、世に問ふたアウグスト・コムトの門流たるトーマス・バックルが「英國文化史」を書いて、歴史考究に新たなる刺戟を與へ、歴史研究の科學の位

置を問題とさせたのは、我國では實に明治維新の頃であつた。日本の文化史研究は、かくて實證主義的な精神を、一般他の歴史考究とともに多量に吸入したのである。

一般の歴史研究は姑く措き、文化史研究發展の上について言へば、明治十年の頃は、從前、日本の文化史的研究が有たなかつた高度の實證主義、自然科學的歴史觀をとり入れた時であつた。

四六

今明治十年の年をもつて、わかり易いために、一つの基準として考ふるならば、まづこの時に田口卯吉氏の日本開化小史がある。つゞいて文明史の名によつて、我國には著作のあらはれたときであつた。歐洲の文化史研究について言へばこの年は、歐洲文化史、佛蘭西文化史のギゾーの死後三年英國文化史のバークル死後十五年にあたつてゐる。まさに歐洲にあつてこれら著作の多く讀まれたときであつた。我國とても、ギゾーの著作は、この明治十年を以て永峯秀樹氏

によつて飜譯せられてゐるを見る。翌年には土居光華及び萱生奉三の二氏によつて、バックルの英國文化史がまた「伯克爾氏英國文明史」として飜譯刊行されたのであつた。

これら著作は日本の歷史研究が、尙ほ拓かざりしものあつたを示し、文化史的研究にあつては、異つた立場に於て文化事象、人間生活の總觀をなし得べきものあるを知らしむるに十分であつた。文化史研究の方法論であつたかの實證主義は、實に、神學的形而上學的歷史研究方法に對して、新たな歷史事象考察の方法を主張し、唯心主義的なものに對しても强い排擊を加へたものである。而して日本にこれが入るや、我國、從來の文化史的考究と言はるべきものは、文化史の名を有しないが、これは實にかの形而上學的唯心主義に傾けるものであり、また神學的歷史觀より未だ十分脫離し得なかつたものであつたのである。

かゝる關係にあつて明治十年のころは、一般社會がまた特に「文明開化」の名によつて諸々の嶄新な生活形態と樣式を西洋より輸入したときにあたつて、歷史研究は文明史開化史の名が用ゐられ、史學研究の上に新たなる形式として考へ

られた。

かくて明治十七年には室田充美氏の「大日本文明史」が刊行された。これにはギゾーの影響が多く見受けられる。その日本文化の總體的考察には單なる概略記述ではなく、精神事象の取扱を試みてゐる。我國の王朝に於ける京都の文化と東北僻陬の文物とを、羅馬と北歐人との比較によつて精神的展開の事實を理解せんとし、後年原勝郎博士の日本中世史が試みた平安朝文化論の前驅をなしてゐるものがある。

この時代は文化史研究の上に一の進展期と言へる。さきのバックルの飜譯書の初めに、譯者は記して、從來の歷史は讀者の心目をたのしましめざるにあらずと雖、更にこのため何等の利益を附與せらるとは思はず、畢竟劇場にて俳優子弟が奇技を奏し觀客の子女の喝采を博するに異ならず、としてゐる。歷史が藝術的なものから離れて、科學としての職分についてすでに考を致してゐるものである。また項羽高祖の鴻門の會、謙信信玄の川中島の戰等の如きは、一國一家一人一個の上については大關係あるも、今日社會の痛痒、文明の汚隆に影響を生

ぜざることとなりとしてゐる。文明考究と歴史科學の問題がそれに氣づかれてゐる。

文化史研究が歴史の研究を科學にまで高めること、人間行動の事實に一般性を考察せんとすることは、この頃の學問的風潮であつたこと、前講、歐洲に於ける文化史研究の發達を論じたところにて十分知られると思ふ。

福澤諭吉氏は「文明論の概略」を明治八年に著して、そのうちに文明を論ずる學者は、人心の變化を察するを必要とし、人心の變化は、その働が皆偶然に出で、これを察すること人力の及ぶところでないと考へられる如きも、この變化を察するに一法あり、この法に據てこれを求めば、人心の働にはたゞに一定の規則あるのみでなく、その定則の正しきこと實物の方圓を見るが如く、版に押したる文字を讀むが如し、と言つてゐる。

この法なるものこそ中世の法爾自然、神の聖靈、またさきに言ふ新井白石の儒學的な意味に於ける道なるものに對すべき、新たな歴史經過を把握する概念であるのである。而して福澤氏のこの文明變化考察の概念は、同書に「英人ボックル

ル氏ノ英國文明史ニ云ク一國ノ人心ヲ一體ト爲シ之ヲ見レバ其働ニ定。則。アル事實ニ驚クニ堪タリ」としてゐるバックルの文化史方法のそれであり、即ち定則、の觀念であつて、人類の歴史世界に於ける自然法則的な把握に外ならぬのである。歴史方法としては、バックルの言ふところの人事の歸納的方法、統計學的方法であり、また福澤氏言ふところの「スタチスチク」法のそれであつた。

實證主義的な立場はかくして深く、日本の歴史學研究一般、また文化史研究に行きわたつた。

かくして、明治の史學界は歴史の科學的研究がさかんに唱導せられた。その科學的研究と言ふ「科學」の概念は、實際に歴史研究に携はる人々にとつて隨分と勝手に解釋せられたことを見る。たゞ所謂根本史料を用ふることにより、またそれによつて過去の一事實の確實な存在が知られたことにより、科學、、科學的、が完成したと考へたこともある。しかしそのうち重要な歴史の科學論は、歴史が科學であるため、またそれになるためには、自然科學でなければならぬこと、即ち自然

科學的方法が唯一のものであると考へられたこと久しい。而して文化史は自然科學方法の採用によつて科學となり得ると考へた。

十九世紀末葉から二十世紀初めにかけて、日本の思想界は、歐洲に於ける新理想主義哲學の精神を多く受けた。日本の歷史研究にあつては、その時に再び文化史研究を要求するときになつたが明治の最末期からこの要求は强くなつた。一見せば近時の文化史研究の要求は明治十年前後に於ける「文明開化」が唱へられ、新事物の移入頻りであつたときの、文明史研究の隆盛に似たものがある。或はその再來とも簡單に斷ぜられようとする。しかしそれらの間には甚深な相違が存してゐるを思はねばならぬ。

十九世紀に於ける自然科學の隆盛、人間思想の上にこの學問の强勢なる浸透は、文化とは自然科學考究の結果の應用が主である形となり、新事物の採用、生活を物質的文化に應順させて高めると云ふやうなことが考へられた。人間は自然との關聯に於て强く把握せられる形であつた。かゝる時にあたつて、人間文化は自然との關係に於て考へられ、文化史研究にあつては、衣食住に關する生活

の敍述から、國民生活に於ける自然の征服、その利用の過程が文化と考へられて、歷史研究にては、自然的理法をできる限りによく應用することが課題となり、自然科學的思考がこの研究に於ける主動の位置にある風をなした。即ち自然法則探究の學問としての文化史であり、明治初年の文明史は實にこの風を承けてゐるのである、

しかし、十九世紀の末期より科學はかゝる一般普遍に關する知識のみが科學の知識でないことが、考へられ、自然界のうちより人間を回復すべきものを認めて來た。こゝに人間認識の上に大なる轉回があつた。近時の文化史研究は、この轉回によつて最早自然に服屬してゐる文化の姿を觀んとするのではない。人間自我の發展はかの文明史とこの文化史の上に大なる相違を十分認めしむるものを有してゐる。

四七

かく我國に於ける文化史の研究の發展を考ふるものは、我國の歷史研究がま

た長い歷史を有つてゐるを見、文化史が今までに如何につとめたかを知りまた今にあたつて何をなすかを知るべきである。過去の歷史の研究を顧るときは、歷史研究、歷史編著はそのものがすでに歷朝聖代の餘澤として尊い記錄であると考へるであらう。またこの歷史編述の長い歷史から、歷史研究がそれぞれの時代の歷史的意義を有つてゐるを看取するであらう。而して歷史、歷史研究と時代の文化、文化との間には離るべからざる關係の存するを認めるのである。さりとてこれら歷史研究と時代文化の關係は、並行して存し、恰も二條の波狀線がともどもに起伏し、隆替する如き關係にあるのではない。それよりは、歷史研究と時代文化の關係は、時代時代の興廢、汚隆につれて文化が反省されることによつて歷史研究が成立してゐる長い關係を思ふのである。昌平の大御代にも歷史編著があり、衰頽の時にも、亂離に入る時代にも歷史著作を我國はもつてゐる。南北朝の南風競はざるときにあたつて、深き省察と無限の展開を凝視した歷史著作を有つ我國の史學史は尊い。これ文化が高騰して歷史著作があるのでなく、文化の興隆或は衰頽の意識が歷史的反省を促がし、その歷史的反省が來ることとに

よつて歴史の學問の成立するを示してゐる。そのいづれの時代と文化についてもこれを考へることが出來るであらう。時代について言はゞかゝる反省を催さしめ、より强く促がす時代があり、同じやうにまた文化にも、それ自體に反省を催進せしめる文化狀態がある。しかしそれのみによつてあるのでなく、人によつて言はゞ、かゝる時代と文化の外に、人によつて係るものがある。人によつて人間反省があり、人間の生によつて生そのものの反省があるところに歷史の學問が發展する。

第二編　日本文化の展開

第四講　古代文化の概觀　其一

神人融合

四八

「草木咸能言語(コトゴトクヨクモノイヒ)(註一)」また「天地割判(ワカル)の代、草木言語(モノカタリ)せし時(註二)」ありとしたのは、古代の日本人が、わが住む世界について考へたこゝろである。われらの祖先は、その四周の山川草木のことごとくから、よく生ける聲を聞いたのである。このこゝろのうちには、自然の事象と人間の生命との區分が、なほ明らかについてゐない。而してこれはまた神と人との境が、いまだ大きく分けられてゐない狀態であつた。

註一　日本書紀卷二神代下

註二　日本書紀卷十九、欽明天皇十六年

四九

かゝるこゝろの裡には、神はつねに人とともにある。日本古代文化を考へて、國家の組織を、精神展開の事實として觀るとき國家は、人の住む國ながら、神の成せる御國であつた。精神發展の上の大なる事實である國家のその創始は、神によつて成された嚴然たる事實であつた。自然と人間との區別の不分明は、やがてまた、自然と歴史との區分が十分立つてゐない時であつた。

人間の世界に歴史のあるを知る時は、天地山川の自然事象にも人間と同じく歴史があるを考ふるのであつて、かくて自然も、歴史の中に完全にとり入れられる。

自然と人間歴史とが融合して表象されてゐるものに天地開闢の神話がある。

我國建國の神話は、傳はる所によるに、天地開闢の神話と、國土生成の神話と、祖神の神話の三段をなしてゐる。一は天御中主神をもととし、二は伊弉諾、伊弉冊二尊の御事をもととし三は天照太神の赫ける出現となつてゐる。神武

皇の國家の創設は太神の神勅によつて動ぎなき基を立てられたのである。

歴史書に載れる上には、三者は、相つゞき來るが、精神發展の事實としては、逆に、國家的自覺が高まり、それより、祖神、國土、天地開闢の觀念が强まると考へられる。

開闢についての神話は、日本民族の住む自然の崇高さと歴史の永遠とその起原の悠久さを示してゐる。それとともに人間の世界が、完成へとその歩を進める精神の展開があり、國家、國土の自覺が高まるにつれて、いよ〱鮮かになりまさるものがある。

國土生成の神話は、まづ、住める嶋々が意識せられ、それらが國家として統一あることが自覺せられてあつて、その上で二神の產みなせる諸々の島々がとかれ、また大八嶋が統一ある存在であるとの觀念は、神話によつて强くなりまさる。

祖神の御行實に至つては、最も國家的な要素がある。宇宙を光被します御德には國家の主長の君德が含まれてゐる。すめらみことが明つ神として、この國土にまことに臨み給ひ、鴻德を垂れ給ふことによつて、祖神の宇宙光被のことがいよ〱明らかに意識せられなければならぬ。

五〇

かく言へばとて、開闢、國土生成の神話が、國家の建設によつて、たゞ作爲せられたものと判斷してはならない。かゝる判斷こそ、往々大きなものの本末を誤るものである。吾人は、さらに深く考ふべきものをもつてゐる。

神話は人間精神の表現であつて、人間的なるものの出現とともに古くあるべきである。國家成立以前に、人の心の存在を疑ふことのできぬ如くに、あり得る。自然と人間の生命との區分の未だに開けない精神の狀態に於ても、その精神によつて神話をもつべきがある。これはまた自然とともに古く神話があると云つてもよいところである。而してかく古く發生した神話には國家的なものがあり得、その國家的な前像が來つて實際に國家の創始が來ると云へる。さうしてその國家的な前像は神の世界に外ならぬのである。

自然と歷史が未分の境にあり、自然と人間の區分を絕して國家が意識せられる時にあつて、

葦原千五百秋瑞穗國（チイホアキノミヅホノクニ）は是れ我が子孫の王たる可き地なり、宜しく爾（イマシ）皇孫就いて治（シラ）せ

との天照皇太神の皇孫に授けたまへる勅が、天壤とともに窮りなきの意を、より強く崇嚴に考へ得るであらう。

日本民族が至純な心を以て懷ける高天原の觀念も、自然と人間の區劃のいまだなる時に於て尊く考へらるべきである。

高天原をたゞちに人間のみの世界と考へんとしたのは、近代に於いて勃興した人間の感性を重んずる思考から來てゐる。日本の神代を考へて「神は人なり」と新井白石が說いたのは、人間以上の存在を信ずることの薄くなつた時代の心から來てゐる。また高天原を常陸國と決定せんと、したのは、地上に確實に立てる生活でなければ生活でなく、眼前に見らるべき事象でなければ眞實としなかつた心の傾からである。同じく高天原を、海を隔てた遠隔の地に求めんとする近世の學問研究には陸地發見時代の人の心の如くに、新地を見出す喜びの心が混つてゐる。現實の世界と、感性に信を置くことの篤い近代人は高天原の人類

と土地とを求めて止まない。而して自然科學こその發見者としてあるべしと考へた。

しかし人類學と、考古學と而して地理學が參加しても、遂には高天原の全展望をなすことは出來ないであらう。

何となれば、高天原は天孫民族が、民族移住をしたその原住地と云ふやうの簡單な觀念ではない。一部の地理的區域などはこの觀念の成立には恐らく重要な、本質的なものではない。實に天上こそ高天原であるからである。

天孫降臨の傳承を、地上に於ける移動以外に考へられないやうに思ふたのは近世の思考があまりに感性的な事實を重んじたためである。天孫民族移動の跡を、大和の中つ國から山陽に、山陽から筑紫にと溯りて跡づけ、さらにその行きさきを天上に向けるを好まずして、强いて折り曲げて平面的に同一地上に引かんとしたのは、近代學問の傾向である。傳承の上から言つても、民族移住の跡を、後半は地理的水平的に考へ、前半のみが、天上よりの降下と云ふやうの、譬諭的な脚色にする必要はない。日本の考古學、人類學的研究の結果も、これを天孫降臨

の神話と結び付け、民族移住の跡を決定せんとするものは、天孫降臨を、始めから全く、地上の民族移住の事實として豫想してゐるものである。

高天原には日本民族が自然と人間との分を絶した境にあつての神への體驗と、次に現はれ來つた地上に於ける國家生活の實在とを所縁として、明らかにもつてゐた神の國である。而して其所在こそは疑ふことの出來ぬ天上の國である。近代の自然科學的な方法によつて說かれたところよりも、寧ろ德川時代國學者によつて信じられたものに通ずるものがある。

五一

社會生活の上について觀れば、原古な社會組織であり、宗教信仰の形式であるとせられるトーテミズムの如きも、我國上代にその痕跡をみとめることができる。古事記日本書紀の所傳には、我國の原初的な宗教的儀禮が見られるが、そのうちにもトーテミズムは、人間の四周にある物象に精靈ありとせられ、それらと親緣な關係が考へられることによつて成立してゐる。こゝには人間は未だに

自然物象からは十分、分離されて意識されてゐない。

トーテミズムの語義は、北亞米利加土人のトータム、またはオーテムの語から來つて家族を意味してゐる。ある動物または植物が、部族の祖先であると考ふる如き、人間とある動物または植物との間に特殊な親縁關係があつて、人間はそのトーテムたる動植物に對して一定の儀禮があり、トーテムはその人間の部族民に對して冥護をなすと信ぜられる。またこの宗教的信仰の結合がある、他面には、同じトーテムに屬する部族民の間には結婚は行はれず、必ず他のトーテム部族民と結婚する風習、卽ち異族結婚が通則の如くになつてゐる社會の組織がある。これ等はトーテミズムが有つてゐる極めて一般的な形式であるが、我國古代にはかゝるものがそのまゝに存した徵證はないが、これが痕跡、またはその變化の跡を考へしむべきものがある。近時トーテミズムの研究が進むにつれて、諸種の形式と、それがもつ精神が明らかになり來つて、この原始的な宗教信仰であり社會組織であるものが、發展的に觀られるによつて、精神生活の表現、文化發展の上の意義が考へられるやうになつた。

亞細亞の諸民族にも見られるこの信仰は、日本の土地にては、アイヌ族の間にも見られ、その祖先が、熊に養はれたとする說話がある。アイヌ族と熊とは特殊な親緣關係があり、此種族は、特に身體毛深いこと、熊を殺す時に、特別な儀式として熊祭が行はれることなども、トーテミズムとして考へられる事實で、人の知るところである。古代日本にては「日本書紀」が神武天皇卽位の二年に、天下平定の功を賞して、八咫烏も賞の例に入つたことを記して、八咫烏の苗裔は葛野の主殿縣主部これなり」としてゐる。山城の國、葛野縣主であつた賀茂健角身命の家である、今の京都上賀茂下鴨一帶に占住した部民は烏の子孫なるを言ふにある。今も下鴨神社の內には八咫烏の社があり、大和宇陀郡鷲家村の地にはオトゴロスの社と云ふ、八咫烏の神社と考へられるものがある。

かゝる例は、日本の古い記錄に於ては僅少ではあるがトーテミズム的な信仰をもてる社會を考へしめるものがある。

なほトーテミズムの痕跡は、我國古代では、保護精靈 Guardian Spirit の形にて、殘存したのでないかとも考へられる。ヴント W. Wundt は、トーテミズムが發達

して祖先崇拜の信仰に移る中間のものとして、ムラムラ傳說 Mura-Mura Legende と云ふやうのものを想定した。卽ち動物を祖先とするトーテミズムと、人間を部族の祖先として崇拜する祖先崇拜の間には、南濠太利亞土人の中に見る半ば動物にして半ば人間なるものを祖先とする信仰が發展の中間階段をなす、(註)としたが、我國上代の氏神信仰の前階段にはかゝる種類の精神表象は見うけられない。却つてトーテミズムの發展した痕跡としては、トーテミズムと最も近い精神狀況にある保護精靈の觀念が、古代社會によく見うけられるのである。これも人間精神が、四周の事物から人間を十分分離して意識しなかつたものと考へてよいものである。

保護精靈と云ふは、ある動物が人間と近い關係に立ち、その人に幸福を齎らし、または保護を與へると信ぜられるものである。この點では、一般のトーテミズムとかはらないが、たゞその動物は、トーテミズムにては、部族全體からトーテムとして崇められてゐるに對して、こゝには個人かぎりの親緣關係で、且つ時に臨

註　W. Wundt. Elemente der Völkerpsychologie. S. 229

んでその關係が來るの相違がある。トーテミズムと近く且つ多い形式は、ある個人が祈禱、飢餓、精進の際、夢の裡に動物が出現し、その動物がその人に對しては特殊な保護、を與へ、戰爭にては、勝利を、また未來豫見の靈能力をもたらすとするものである。社會人類學の上には、かゝる信仰をハッドン博士はトーテミズムの個人化と稱してゐる。(註一)

古事記を見るに、神武天皇の東征にあたつて、大和に入らんとし、紀伊に廻らる時、熊野に於て、天皇瘁臥し給ふことがある。皇軍また瘁臥するとき、夢幻の裡に大熊出現した。天皇さむるの後、この奇瑞によつて、戰捷を獲らるゝのことが記るされてある。「日本書紀」には同じやうな傳へが、祥夢の後に八咫烏の出現となつてゐる。この所傳のうちから保護精靈の信仰が上代民間に行はれてゐたことを看取し得るであらう。(註二)後代の記錄ではあるが、平安朝末頃の思想を窺ひ得る「水鏡」には、和氣清麻呂が弓削道鏡の帝位覬覦のことにつき宇佐八幡に使する

註一　A. C. Haddon, Address to the British Association for the advancement of Science.

註二　西田　日本上代トーテミズムの痕跡(內藤博士頌壽記念史學論叢所載)

とき、苦惱夢幻のうちに野猪數萬髣髴として現はれ、淸麻呂を衞るの話が載つてゐる。

かゝる保護精靈の思想は、上代流布のものと考へてよい。その精神の根柢には人間と自然事物との區分についての意識の不十分さがある。人間と自然の渾一、神人の同體感が深く橫つてゐる。

五二

人と自然とを同體として觀ずる精神は、この古代社會のうちに廣く行はれてゐた咒術なるものを觀ても、なほよくこれが知られるであらう。

崇神天皇紀に、武埴安彦が天皇に反し、大和國を窺ふのとき、その妻の吾田媛が、大和の香山の土を密かにとつて、領巾につゝんで祈ることがある。これは、國土を攻略し、自由にせんとする意圖から、國土の一部たる土を取つて、全體に作用すべき咒法を行ふたのである。それには、物象の一部には、全體に作用すべき靈力があると信ずることから來てゐる。かゝる觀念は、諸民族の古代思想にも、また

現今の未開種族の社會にも、これに通ずるものが見られる。これ等は変、蠱、呪術、と稱せられるが、その根柢には、自然事象にも靈異を觀ずる精神がある。

古事記には、春山の霞壯夫の祖が、人を呪ひ殺さんとして、川島の節竹を取つて、荒籠をつくつて、川石をとり鹽とともに竹の葉に裹んで、呪言をなして曰く「この竹の葉の青むが如く、この竹の葉の萎むが如く、青く萎め、この鹽の盈ち乾るが如く、盈ち乾けよ。この石の沈むが如く沈み臥せよ」と言ひ、その籠を烟の上に置いて遂にその人をして萎み、病み、枯れしめた、との話を載せてゐる。これは呪術に於ては、その願望を物の形にあらはし、呪言によつて、實際にその作用をひき起さしむると信ずるにある。かゝる呪術の觀念は文化の進んだ今日でも、その痕跡的な心が遺つてゐる。しかし上代こそ強く、まことに人を死せしめもしたであらう。この形は呪術にては模倣呪術と稱せられるもの、また言語にも呪術的靈力があるを確信するにある。かゝる觀念の基礎には、自然物象の超自然の靈力の存在を信ずる心があり、精神展開の上には自然が神と人とともにあるを語つてゐる。

神人分離

五三

天地の開闢を說ける神話が、國家の歷史であり、國家がそれと離れては考へられない精神の狀態にあつては、自然と歷史とが合一してゐる。而してそれは社會生活にあつては、四周の物象に靈異を見る萬靈崇拜（アニミズム）的な精神、行動の上には呪術が廣く行はれるやうな狀態が協ふてゐる。これらには「非人格的」とも言ふべき、人間を超え、自然そのものの力をさへ超えてある力の觀念が貫いてゐる。

しかし人間精神の展開につれて、かゝる國家の觀念も變つてくる。人間そのものに、自然の世界と人間の世界の分離があつて、人間についての自覺は高まりさきの神の國家に對して人間によつて營まれる國家が來る。

崇神天皇の御代の最も大なる御事蹟は、今まで殿を同じうせられた天祖の神靈を大和國笠縫邑にうつし祀られたことである。次のみかど、垂仁天皇の御代

には、さらに伊勢國五十鈴の清き川上に神の御舍(ありか)を嚴かに營まれ、千木空に高く、宮柱底つ岩根に太しく立てたまふた。

この神靈の遷座は、今までは大殿の内に親しく齋き祭られたのを、神勢を畏み共に住みたまふを安からずとして、まづ豐鍬入姫に託して祭らしめられたにあつて、これにはすでに、神を神とし、神をけがすをおそれられた心がある。而して世の上にも神威の赫耀を知らしめられた。

神が人より離れおはしますに至つて、神についての意識はいよ／＼瞭らかになる。また同時に、それは、人間についての意識がより進むと言へる。

かくの如くにして神人の分離は、人の世界の觀念が進み、新たなる精神の展開が必然に來るべきである。この點から、この時を以て、まさに人間界の開闢であると言へるであらう。

神と人との分離には、やがて人間界自體に於ける分離が來るところである。而して凡てに層位的な秩序の精神が神の分離からひきおこされて發展すると言へる。

この層位的秩序の精神は、まづ國家の上にあらはれ、神の統治から人の統治への觀念、第二期の國家と言ふべきが來り、それには國家の原義として、歐洲にて言ふ國家 State, Staat, état が層階 la Stato の意からくるとする如く、支配するものと、支配されるものとの關係がこれに見られる。層位的なものは、さきの神の國にもあると言つても、人の國に於ては、多量に含まれ、また發展するものである。

かくて人の世の開闢に應じて、第二の國家の創剏があると言つてよい。崇神天皇の御代を稱(タヽ)へて、「初國知(ハツクニシ)らす天皇(スメラミコト)」とし、(註一)遙かに、神の心を心として大和民族の國家を建て給ふた神武天皇の「始馭天下之天皇(ハツクニシラススメラミコト)」(註二)と同じ御名にて謂(マウ)し奉るは、こゝにまことに、人の國家が開けそめつゝあつたことを語つてゐる。

五四

崇神天皇の十二年には「人民を校(かんが)へて調役を科す」のことがある。こゝに人民

註一　古事記、中、崇神天皇祭故稱其御世謂所知初國之御眞木天皇也。　日本書紀卷五謂御肇國天皇也。

註二　日本書紀卷三

の勸校、課役の徴收には、國家的組織が一層進むことを見る、然しこゝにまた人民の意識は明らかとなり、階位的な生活があざやかになつてくるのである。神の治むる國には「祝詞」にあるやうに「皇御孫の御世を堅磐、常磐に齋ひ、御世を幸ひまつる」の言葉そのまゝに、國家にたてまつるものは、神への置つ物であり、神にさゝげる奉獻であつた。人皇の御世には課役の觀念が萌してくる。崇神天皇のとき、男には弭調があり、女には手末調が定められた。もとより、この時代とて神の恩寵による國家であり、明神の皇孫によつて統治されてはあるがそのうちにも政治が人についての自覺をうながしつゝあつたのである。

崇神天皇は河内の狹山池を初めとして、依網池、苅坂池、反折池等の池溝を開かれ、垂仁天皇亦河内高石池、茅渟池、大和の狹城、迹見池を作られた。これらにも天の自らなる惠以外に人の所爲が天皇の德を表してゐると見られるであらう。人が自然の上にその力を振ふて來たのである。

天社國社の區別が、崇神天皇の御代の七年に立てられた。天社國社とは天津

神と地祇の區別によるものであるか、或は天上神地上神に本質的に關係なく、崇敬なり、社格なりの高下を示すにあるとしても、そは、神の齋祀の區分が立てられたことにある。而してこれには、神を神として、神の世界や、その神聖性を明らかにしたものに相違なく、天社國社の制はとりもなほさず地上の國家組織の發展し、層位的秩序の精神が進んだためである。而してこの國家精神は、神々にさへこの層位的な秩序を浸し入れしめたのであつて、人は今や神にさへ働きかけるものがあつたのである。

五

上代の氏族制度はまたこの點から考へられる。氏族制度の重要な成分は、人の集團と神との關係である。人の集團にては氏人等は同血族たる意味に於て同胞であり、神との關係にては、共同の祖先たる神を有つてゐることとである。

氏族制度の成立には、神と人との間に相當なる距離があり、神人分離の精神過程がある程度の進展をしてゐるものでなければならぬ、と云ふ意は、氏族制度

とは、同血族である幾多の氏人が同じ血族なる氏上によつて率ゐられ、それ等は同一の祖神を崇めて、團體の結合をかたくしてゐるものであつて、從つて氏上は神と氏人との中間的な存在であり、上には神に負ひ下には氏人に對して神を代表するものとしてゐるからである。

古代に於ける神人の分離の精神過程は、近代の精神が、その懷疑の立場に於て、神を否定し、人間の世界より神を放ち逐ふたとは異つて、神を信ずることのために神の分離がある。神から睽離隔絶するのでは決してない。かくて古代の神人分離は神をいよ〳〵明らかにするにあつて、却つて究極には神への結合を有つてゐる。「離して却つて結ぶ」ところの矛盾性が見うけられるものである。かかる深い意味に於て、氏族制度は、人の集團が神に繫がり結ばれてゐる。

氏族は後には天皇の血統を承けた皇別、諸々の神達の流をついだ神別、海外より歸化の部族なる蕃別の三區分があり、それ等には同一血族のみの集團ではなく、血統を異にする部民をも包容する集團となるものを生ずるがその結合の觀念には多く異るところはない。

かくて中臣氏は、天兒屋根命の裔孫として、神祭に與り、多くの部民たる中臣部を有してゐる。大伴氏は、高皇產靈尊(タカミムスビ)の五世孫、天押日命の後であつて佐伯氏とともに多くの部民を有して宮門の警衛に當つてゐる。忌部氏が天太玉(フトダマ)命の裔として祭儀を事とし、玉作氏は高魂命の孫なる天明玉(アカルタマ)命の後(スエ)として玉璧を造つて神幣とした所傳を有し、世々の業をついでゐる。

これ等諸氏にあつても、その包含するところ時代の進むにつれて異質的な要素を血族團體たる本來のものに加へてゐる。しかしそれ等に於てさへ、結合の紐帶たるものは、同じ神による信仰にあつたことは疑ふまでもない。

凡そ氏族制度には、二つの精神の要素がある。一は、一氏族內に於ける氏人の各個人にはたとへ異るところがあつても、その祖先に至つては一つの神に歸するとする精神、二は、氏族內の各個は同胞であるとする意識である。同胞意識は、人間たる意識であること言ふまでもない。一定の氏族としての職業を有するものにあつては同じ業務に服する生活意識がこれを強めてゐる。中臣氏が、氏人にあつては神祭にあづかることによつて、同血族たる意識を強め、また中臣氏

服屬のものが實際農耕に携るものあつても、尙ほ神祭に關係あり、かつ同祖神の觀念がこれを助けてゐる。かくて一の氏族内の氏人相互の間には異つた職能があつても、同胞たるの意識がつねにあることは氏族制度が有する一の特徵でなければならぬ。かくて人間についての意識が高まるにつれ、これを遠く距てる祖神にかけて、同胞の意識を成立させてゐるのである。從つてまた同胞性の意識の高まることはたゞ祖神の實在することのみでなく、祖神の血を承けてある氏の上なる人の存在によつても强められてゐる。

ゆゑに氏族制度は、一は氏の祖神なる氏神の信仰、一は家長的集團の結合となつてゐる。而して上代國家組織はこの氏族制度の生活内容と異らざるものである。換言せば日本上代の氏族制度の觀念には國家の觀念がそのまゝ反映し、國家意識は氏族制度的國家と云ふならば、氏族制度に於ける神と人との關係が國家にも深く入つてゐるのである。

五六

かゝる精神生活の階段にあつて、藝術に於ける表現を見るならば、まづ文學にあつては、敍事詩に關するものが來るであらう。抒情詩的のものがないと言ふのではないが、かゝる國家の精神、社會生活の思想のうちには敍事詩こそこれに協ふものであらう。日本の上代の氏族制度の精神は、文學には敍事詩に通じ造形美術の上には、この時代に多く見うけられる類型的な裝飾文樣に關聯するものがあつてしかるべきである。

敍事詩は上代では、その具體的な形は語部（カタリベ）たちが諷誦したかたりものの內容に考へられるであらう。語部たちの語つた內容は今日そのまゝを知り得ない。しかし、日本書紀の天武天皇の十二年に語造（カタリノミヤツコ）が見えてゐる如く、語ることを職務とするものがあり、朝廷に關して古事記や日本書紀の內容をなしてゐるあるものを語りつゞけたと考へられる。記紀にあるものは、もちろん朝廷に關するものが載せられるが、諸々の氏の家にも語りつぐべきものを有ち、文字によつて記錄される以前にあつても、尙ほすでに早くから系譜的なものが發生してゐたと思はれる。語部たちは後代にも出雲、美濃、遠江、備中から召出され、平安朝では大

嘗祭の儀式に吉野の國栖、楢笛工が古風を奏し、悠紀主基の國から來る歌人が國風を奏するとき語部は古詞を奏することとなつてゐる。 これは後代に古い時代の遺風が儀式として遺つたものであるが、語部が奏する古詞こそ内容は歴史的な、而して形に於ては敍事詩であるべきものと推察することができる。

氏族制度を支持してゐる基本の精神は、これを歴史的精神と言へる。 何となれば、氏族制度は、一方の端には祖神を有ち、他の端には現在する氏人をもつて、その間をつなぐ血統の關係が重要な基礎的事實であるから、神からの血統の傳承が、氏族制度時代の人には忘れてはならぬ事項である。 從つてこれはつねに歴史的な觀念であると言へる。 文學が氏族制度にあつては歴史的敍事詩を基調とすると言ふのはこれである。 語部諷誦の外に文學的なものは祝詞がある。祝詞の内容が今日「延喜式」に殘れるものについて見ても、「大殿祭」「六月晦大祓」「出雲國造神賀詞」の如く、太古の神の創業から說き起して人の世のことに及ぶこととを通例としてゐる。 即ち歴史的敍述がおほむね前景にあるを見るであらう。

五七

造形美術の上に、わが國の上代は、裝飾的な文様のもの、それはわづかに形によつて何を示してゐるかを推測し得るやうな、類型的とも言ふべきものを多く有つてゐる。今日に於てこそ、後代に發達した個々の事物を精確に、事件を誰人にもよく理解せしむるやうな圖樣、繪畫、彫刻に對して、古代のそれらに當るものを、施されたる場所の上から裝飾的、形體の不精確から類型的とは稱してゐるが、古代人にとつては、單なる裝飾が、期待せられてゐる效果でもなく、また意圖ではなかつたであらう。

上代古墳の内壁には、粗末な形のみのものから、彩色のある裝飾的な效果を擧げてゐるものまで種々の性質のを見る。私が見た隱岐の島西鄕町の飯ノ山古墳には内壁に明らかに四足獸、魚、女人を表はすものが刻せられてある。河内國中河内郡高井田古墳には、船に乘れる人を表はしてゐる。肥後國玉名郡石貫村横穴には大刀を刻してゐる。越前國坂非郡大石村發見の銅鐸には四足獸と弓

隱岐國西郷町、假ノ山古墳内壁彫刻（上圖、同鳥歟、下圖、父人）

を引ける人物、船が描かれてある。大和國北葛城郡佐味田より發掘の鏡の裏面に家屋の圖がある。

これ等いづれもその形體は、不正確で、たゞ魚、獸、人體の類別を示すにとゞまつて、魚にあつても何の魚であるかを十分明らかにしてゐない。かゝる類型的、文樣的な圖樣の出現は、こゝに精神發達の上に省るべきものを有つてゐる。

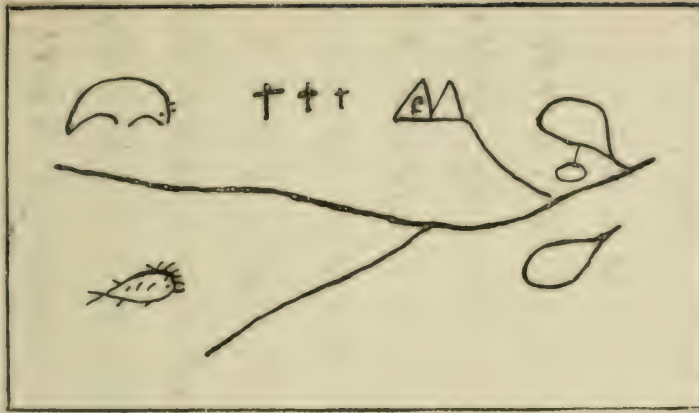
元來古代の類型的な、文樣風な圖樣は、その背後には、古代人の生、活、の、類、同、がある。時代の進むに從つて生活の複雜さと各個人に於ける生活內容の分化、異質的な狀態とが來ることは、類型的な繪畫的表現のみを有つてゐることができなくなる。古代人は、各々が同樣な生活の內容と形式とを有し、社會のいづれの部分をとつてみるも、甲人乙人の精神と生活に於て大差のないものであつた。

かゝる精神と生活を基礎として、考ふればかの裝飾的と見ゆる圖樣も單なる裝飾的なものでなく、却つて、ある事實の總體、事件の一系列をも物語ることができるを知り得る。何となれば生活の類同は、たゞわづかなる一部の表現によつて、何人にもひとしくある、その生活の全部を提示することが出來るわけである。

裝飾的文樣が、古代にあつては敍事的內容をもつとするはこれである。

古墳の內壁に描かれてゐる文樣は、その表現の不完全さから、吾々には具體的な一つの事實を物語るとはうけとられないが、古代人には文樣的な表出にはそれからくる感覺的なもの以外にそれと不可分にある精神、それは各人によつて、生活の一樣さから容易にひきおこされる具體的な意識をそれにもつことができる。

かゝる精神の事實は未開の種族の事例にも見られる。私は裝飾的文樣が、敍事的な意味を有つことを說明するために一の例を借りて來よう。

こゝに揭げた圖樣は、動物記號と運動文樣とも見ゆる若干の線との集合から成り、散漫なる配置は何等の統一があるとは見うけられない。それでもその意は、「熊を以て紋(トーテム)とする少女が、泥にて汚れた小狗を紋とする男に、二つの道を通りて池の傍にある、手招きする小屋

まで來ることを勸めたものである。 これは北亞米利加のオヂッブウェー族Ojibwayの少女の戀文である。

かやうな圖には、精神の表現が、視覺に依賴しながらも、精細さの訓練が缺けたるため粗雜な形によつてせられるよりほかないけれども、生活全體の單調は、不完全な表出も、他との混雜の虞も少なく、事の內容を示し得るに足るものがある。のみならず想像の活動、記憶の範圍の狹少は、事實內容の再現を容易に行はしめる。 古代の人々にとつて、畫圖による事實の敍述はこの關係に於て考へられるものがある。

我國上代古墳內壁の繪畫文樣が、單なる遊戲的な衝動からではなく、むしろ敍事のために企圖せられたものが存すると信じたい。 さりとて、このことから、日本の諸地方に發見せられたる墳墓內壁の彫刻や文樣が如何なる事實の敍述であるかを說明し得ると言ふのではない。 これらは今では、再現しがたい全く死せる史實に屬するものが多い。

しかしかゝる類型的文樣が藝術的な表現としてあり、それには敍事的な意圖

が存することは、即ち私が言ふ氏族制度のもつ精神過程であるのである。

而して敍事的畫圖は多くは歴史的な性質であると考へることは、古墳内に於てこれらを見る場合に、特に強く考へしめるのである。

五八

カール・ラムプレヒトは獨逸の古代精神の發達の上に、敍事詩は造形美術に於ける類型的な裝飾文樣と並行して發展することを說いてゐる。(註)ラムプレヒトの言ふ、類型的な裝飾文樣の發展と云ふのは、古代美術の初歩の狀態に出現する墳墓などに見る裝飾的な文樣を見れば、始めは、たゞ形のみで區分される蛇形、鳥、獸が表はされ後には、四足獸のうちにも、犬、鹿、馬が區別せられ、鳥もその種類が畫き表はされる。かく古代の藝術にも、同じく未開の諸民族のそれにも、精神生活の發展は、造形美術の表現に精確さを示すとともに、またその精確さの要求が起る。敍事詩編成の精神階段には、この文樣に於ける精密さの要

註　Karl Lamprecht, Moderne Geschichtswissenschaft.

求が同じく來らなければならぬとするのである。

しかし日本上代にあつては、こゝに言はれる造形美術に於ける文樣の展開は、敍事詩の出現とともに、實に第三者たる精神生活、氏族制度の精神に關係して考へられるべきものがあるのである。

敍事詩の出現は我國にては、氏族制度のもつ、歷史的な精神と相通ずるものがある。而して他面上代造形美術には、敍事的な意圖が含まれるとともに、それらがあらはれる古墳などにあつては、同じく歷史的な精神回顧的な感情がそれらに織り込まれる。卽ち氏族制度の精神が働くのである。

墳墓の巨大なる築造には既に回想的な精神が當然その基をなしてゐなければならぬ。未開低度文化の種族に於て、死屍を遺棄する風習には往古の意識は發展すべくもなく、歷史的な意識は來らない。之に對して墳墓の築營は、歷史的精神の存在を表現してゐる。この意味に於て墳墓はまた敍事詩とその精神を同じうしてゐると言ひ得る。

宏大なる墳墓の造營は、氏族制度を支持する歷史精神にも通ずるのである。かく氏族制度の社會の根柢には強い歷史的精神が大なる作用をつねにしてゐる。この意味に於て、氏族制度の時代は初步の歷史主義の時代と言ひ得るのである。

古墳藝術についての細說はこゝはその場所でないことを知るが、既に古墳の造營に歷史主義が動いてゐるからには、その內部の裝飾文樣にも、回顧的、歷史的精神がうつり易いことに考へ到るべきである。

かくて上代の裝飾文樣の類にあつても、その表はされた外形には類型的なものと見えても、その內容は類型的なものでなく、そのものの種類の槪念を表してゐるのではなくして特殊な事物、それによつてあらはされてゐる個々の特殊事件が記錄されてあるとしてよい。橫山古墳に見る四足獸が牛馬を辨じ難いものであつても、それは牛なるもの、また一般の馬を描出したのではなくて、ある日の事件に關し記憶さるべき牛、または馬がそれにあると考へられる。恰も古代ギリシャ人の彫刻の發達は人體の美一般を初めより表はすのではなく、恐らく

ギリシャ神話に關係し、神話の內にある神や、神話の意を具體的に表はさんとしたものであらう如くに、古代畫圖には、敍事的精神の要求は「藝術は類型化なり」とするよりは、これに反馳して、個別的なものが表はされてゐる。河內高井田古墳內の舟に乘れる人の畫は、恐らく人間を表出するのではなく、寧ろその墓の主と關係ある事件に來る人が畫かれてゐるでもあらう。かゝる點にて我國古代繪畫彫刻には藝術であるよりは一の記錄であるとすべきである。

かゝる敍事的性質こそ古代造形美術の特性をつくるものであらう。而してこれらが、氏族制度の精神であつたのである。

五九

尙ほ古代の裝飾文樣の類には、上代信仰の上から、裝飾的に見ゆるものに、惡靈をふせぐ意味を有つ呪術的なもののあることも考へられる。刀劍や、ある種類の樹木が神聖視される一面に、こゝに言ふ惡靈を妨ぐ意味をもち呪力の觀念が來るにつれて、裝飾的文樣の如き形に於て、この呪力をあらはすものが來る。發

の飾たる楯が呪術的靈能をもつと考へられたことから、楯の文樣が冑などにつけられてゐるのを見る。恰も古代埃及に於て、裝飾品はたゞ裝飾としてあるのみではなく、同時に護符であつた、とマスペロ氏が唱へたごとく、古代の裝飾と見ゆる意匠には、この護符（マモリ）としての呪力的な能力をあらはしてゐるものをもつことも、さはめてあり得べきである。

我國上代にては、古墳内壁にあるものにかぎらず、副葬品、裝身具の文樣、家形埴輪の戸口に見る裝飾文樣にはかゝる意味のものがあらうと考へられる。さきに言つた萬靈崇拜的（アニミスチック）な精神の過程にあつては、あることを以て自然としてよい。

かゝる形に於て、上代の類型的裝飾文樣がまた敍事的な性質を帶びてゐると言へる。しかしなほ敍事のうちにも、呪力的な敍述から歷史的な敍述に移り行くものは、氏族制度の精神の發展である。呪力的なもののうちに歷史的なものが萠芽することに、そこに神人の分離があると言へる。

第五講　古代文化の概觀　其二

貴族的文化

六〇

神人分離の精神過程には、自らに人間世界の分化がまた行はれて來る。國家の政治と社會生活の上に、貴族的なる節度が現はれてくるのはこれである。一般の上に貴族的な文化が發生し、成立するときが來るのである。上代神人一體の精神には、階級的なものはなく、人は神にかゝつてゐる。神と人との區分が立つても人間世界の各個にはたゞ同一性を考ふるばかりである。氏族制度はまた神につながれる組織をもつことゝ今、說いたところであるから、それにも同胞的な意識が强くして、純粹な氏族制度の形體である同血族の團體には、恰も家族内

に於ける如く眞の階級的な關係を見ないであらう。父子の如く兄弟の如き秩序以外のものを多く發展さすべくもない、寧ろその成員の相互の依助、連帶の觀念が强かるべきである。しかし氏族制度も異質的なものを包有し、その發展の上には、層位的なものの發生、國家組織に見ると同質なものの展開があるが、然しなほ神につながるから、この層位的秩序、階級的位次には宗教的な精神が多く働いてゐるものあることは事實である。しかし人間世界の分化はこれのみでは止まない。所謂貴族的文化の成立は、さらに他の階級的なる節度を基として來る。その節度をまづ明鮮にしたのは外來の文化、異種的文化の移入である。

外國文化の移入は我國の三韓征服を機會として急激なる進展をしてゐる。貴族的文化の眞の成立は大化改新を以て一の時期とすることができる。

大化の改新はかくの如くにして新たに來る文化の方向づけによつたこととなる。而して大化改新の精神は、さきに言へる歷史的世界を認定する精神ではなく、これにかはるに論理の世界を展開さしたものである。

これより以後、政治と社會生活の上に諸種制度が制定せられるを見るが、諸〻の

生活を制度付けることは、何等かの理論によつて、吾々の周圍を整理するのであつて、整理された四周はその實狀に於て階級的なものとなつてくる。かくて精神に於ては、理論をおし擴げることにあつて、歴史的であるよりは論理的なものを發展さしてゐる。

六一

大化改新は、由來するところ種々の要因がある。そのうちにも、蘇我氏の頻大が覆滅し、また諸豪族の土地人民兼併の弊が痛感せらるるに及んで、改新が行はれたから、一見、文化の上にも平等的な施設が來たと考へられるが、寧ろ文化史的な意義には、前代より傾向づけられた貴族的文化が促進せられたとすべきものがある。

大化改新は、舊來の氏族制度を改變さした。實際には、大化以前の氏族制度的な社會はその實質をかへてゐたこと、後に說く如くではあるが、氏族制度の精神の根柢に横つてゐる非階級的傾向、集團的相依の感情を改變するに向はしめた

ものは、この改新がもつ意義である。大化改新がこの意味に於て貴族的文化成立の助成をしたと言ふのである。即ち一には階級的秩序の是認、他は個人意識の進展によつてである。

この關係を明らかにするため、また溯つて改新以前の精神過程を考へるであらう。

氏族制度は、その組織にあつては、最も古く純粋な形では同一血族の團體であり、祖神の血統の傳承が信仰としてこの結合の紐帶をなしてゐる。從つてこの精純なる形態にはさきにも言ふ如く家族内の生活とひとしく階級的對立的意識がないと言へる。また經濟生活にあつても、家族内には、眞の商業行爲が成立せず、家族各個人の私有財の觀念、亦峻烈でない如くに、相依相助が精神の基礎をなしてゐる。吾人は、かゝる精神を名づけて、氏族連帶の觀念と言ひたい。連帶の意は、近時、社會關係について言ふソリダリティ Solidarity に相協ふものであつて、社會連帶にて見る如く、こゝには氏族内生活が、個々には職能を異にしても、全體的に包容せられて相依相助が密爾たり、氏族生活の最大なる幸福がこの連帶

によつて保たれるものであるとせられる。

この點から觀て、日本上代氏族制度の社會の精神は、中世の武士の封建制度社會、近代の資本主義的社會のそれとは、明らかに異つてゐるものがある。卽ち氏族制度社會には、人と人との强い結合は、血族關係であるが、封建制度に至つては、人と人とを結ぶ强い關係は之に代つて、主君と從者の關係、卽ち、主從關係があり、近代資本主義的社會には賃銀による契約の關係が重なる要素をなしてゐる。而して、これを結ぶ思想は、氏族制度には氏族連帶の觀念があるに對して、封建制度に於ては、主君の恩に對し從臣の義の觀念、卽ち恩義觀念、近代の雇傭關係に於ては、能率による商品の觀念がある。

かく氏族制度の社會の根柢に、氏族連帶の思想があると考ふれば、この關係から氏族制度には、眞の階級が無いと同時に、眞の個人的意識の發展が無いとも云ひ得る。これは氏族制度の純粹なる形態に於ては强く考へられ、氏族制度の發達せる形態には之れに應じた變化の形式を見、その間に支配關係の確立階級的節度の胚胎を見る。從つてまた、個人的思想も、氏族的社會にもある程度の發達

あることと言ふまでもない。物部氏が率ぶる物部なる宮門警衞、軍務に服する物部ら、玉作氏がもつ玉を作る工人ら、殊には國造等のその下にある隸屬民などには階級的節度が生じ、またその意識が發達し、氏の共同的生活と言ふも、うちには漸次個人的思想も實際に現れて來たるべきは考へ得るがこれに對して大化改新はこの傾向に急激な進展をなさしめたのである。

六二

大化の改新は、本來が大陸の國家行政の組織を採用したのであつて、我國の歷史的因緣から言へば寧ろ自然に導かれて來たのでないと言へる。一の原理に準據する精神から行つた改革である。より高いと信じられた政治社會の理論に基いた革新であるから、理論的、理知的な精神が凡てにわたつてゐる。

凡そ傳統的生活を截斷し、新たなる生活基準に就くことには、すでに人間の個性の發展があるものである。

人間個性の上について言へば、改革は、個性的なものの發展を基礎としてゐる

のである。さらに個性的發現は、大化改新では、人間個人が政治の上に於ても社會生活にあつても、一の單位となる形に於て高まつて來た。そこには氏族制度と異るものが發展するのを見るのである。

大化改新の最大な改革と言ふのは、公地公民の制度である。この制度は、班田收授の法といつて天下の土地を人民に等しく分つことと、戸籍を作製して、人民の數を正しく計校し、記載することなどの、今までにないものを行つたのである。

班田收授の法では、六歳以上の者は、口分田を給せられ、たとへ男女の間には、差異はあつても、それ等は一の人間として制度の上に均しく認められて來た。氏族制度の社會にあつては各個人は、氏族全體のうちに包含されてあり、全體が一の單位たる形をとつてゐる。大化改新は、これを破つて、個人を獨立した個體として見るところに大なる相違がある。

戸口が校勘せられ、戸籍計帳が作製せられることとは、田を班つための基本ではあるが、それのみならず個人についての注意が高まることの意味を有つてゐる。現今正倉院にのこつてゐる大寶、天平などの時代の戸籍は、またこの新政によつ

て現れた戸籍の形態を想像すべきものであるが、それ等戸籍には各個人に就ての記載が精細であつて、現今の戸籍よりは個人記述の精細さには寧ろ勝れたものを有つてゐる。戸籍帳には家族關係を始めとし、戸主の社會的位置に關するものや、家族各員の身體の特徴、疾病、乃至は黑子の有無までが記錄されてゐる。個人に關する注意が、時代の意識の上に高まつて來るべきを語つてゐる。もつとも、大化改新に於ける個人意識の展開は、無論、現今の時世に見る個人意識の高度なる發達と同一ではない。

この差異には、大化改新ではこれ等個人は、なほ公民、或は平民なる類概念の下に總括せられ、精神の上に、個性の絶對を自覺してゐるのでは決してない。精神活動の事實としては尙ほ低度のもので、これには、階級組織の下にある個人または法制の上の個人があると言へる。

嚴密な形で言へばこれ等の個人たる公民は、一定の土地を給與せられ、それとともに、一定の賦課を國家に負ふてゐる。國家行政の上では、徵税關係の個人、或は課税の客體としての個人があるのみと言ふかも知れぬ。しかし、大化改新に

於て、人民に口分田を給與したのは、大陸の方法を採つたとは言へ、而も漢土にては、國家は土地給與を、徴税の關係に於て重く見、給與の原則とも言ふべきは勞働力に應じてあり、土地耕作等の勞働する力量を基とするから、老幼に土地給與には壯年者より少なく、女子の男子より少ないものであると共に馬の如きは、農耕にその力を用ふるを以て尚ほこの原則からして土地の給與をうけ得た。漢土のかゝる制度とは異つて、我國には人間に對する土地給與を原則し、老幼を問はずして、六才以上は等しく與へられ、人たるものに班田收授があるとしたのは人間的な精神の發現として見るべきものをもつてゐる。

かくして大化改新の個人の意識の發展は、一面階級的な觀念と結びつくのである。

大化改新の結果として來る人民を公民、平民と云ふ稱呼によつて考へるのは、之に對して官人があるのである。この時代以後よく稱へられる百官人公民と云ふのは、かゝる階級的な關係が生じてきたことである。即ち大化改新によつ

て初めて平民なる觀念が生じたとともに、百官人なるものが他方に來り、こゝに支配者と被支配者との觀念は明瞭となつて來る。この階級的な區分は、氏族制度に於ける氏上と氏人乃至は、隷屬の諸の部曲との關係に似てゐるものがあるとしてもその本質に於ては異つた意識がある。而してこれは大化改新によつて來る、地方の狀況にも見られ、諸國國司が舊來の國造に代つて行つたその政治の觀念の上にもあらはれて來るので、國造が舊來の組織を持續する限りに於ては、その奉ずる神の神官となつてしまつたことにも、性質の相違を見ることが出來る。眞實なる階級的の序次は初めて組織を見たと言へる。

六三

かくの如く、眞個の人々の階級なるものは、大化改新の新政の原理から導かれ來るとすることができる。

この階級にあつては、原則としては、往時の神につながれる支配的權力、あるひは一般神話的なものは認められなくなるのである。實際には往時よりの歷史

的な關係が急激な理論的な遷移を實現することを妨げ、却つてその遺存を後の時代までも見ることはあるが、革新の意義はこゝにある。今言つた地方政治についで見るも往時の國造は民を治めるとともに神を祭つたものであつた。大化改新によつて國造の家は、政教的な性質を失つて、たゞ一面たる神祭の家となつた例は、今日までも所傳を有つてゐる出雲、紀伊、隱岐の國造等の家があるが、他の一面には政治は、神權的な性質から分離したと言へる。この關係は神人分離の事實が、明らかに法制的になつたと見るべきである。國民的にもこれを明示した形である。而して神權的なものに代ふるに、何を以てしたかと言へば政治にあつては、一の政治的原理がそれであつたのである。

かくの如くにして大化改新は、新たなる原理による層位的秩序が來たり、階級が理論の上に生ずるのであつて、その原理は、政治、社會、諸般制度に於てそれぞれに原理的な立場を有すると云ひ得るものである。而してそれ等に通ずるものは、人間的な精神の考慮である。ゆゑに、政治にあつては、祭政の分離が通るとともに、政治の實際運用の上には、どうしても人材の登用が意圖せられる。人材登

用の精神は、氏族的、門閥的、歴史的なものを棄捐して、人間個人の才能力量に重きを置くにあるから、個人主義的な精神であり、人間それ自體を尊畏するにある。大化改新の詔の内に「萬物之內、人是最靈」と云ふ意は、こゝに通ずるものがある。また聖主は、人の所を獲むことを思ぼし、暫も胷に廢めず」とせられてゐるのも人についての意識が遙かに高まつた時代の精神として考へられる。

貴族的な文化の發展はどうしても、人間的な、個人主義的な精神の發生を根柢として成立すると考へられる。それを次にのべなければならぬ。

六四

如上の個人意識の萠芽、階級的秩序の新たなる基礎を考へることによつて、こゝに始めて外來の文物が如何にして貴族的文化の成立に關係するか、卽ち文化の階級的發展は如何に理解されるかを知ることを得るのである。

まづ階級的文化の發展に關係ある、古代の人間社會に見る尊卑の觀念につい

て見よう。

凡そ、太古の階級的表示は、甚しく不鮮明の感がある。それは尊卑の觀念が神につながつてゐるためであり、從つて階級的表示は、それは精神的な内容に係ると言へるから、外形には鮮明でない。而して精神的な内容に應ずるため、階級的な表示は、咒術的な意味を多く有つものであると言ひ得る。咒術的だと云ふのは、尊卑の表示が、全く、その時代の人々の信仰に關聯してゐる約束的なものによつてゐる事である。殊にタブー taboo, tabu に關するものが多い。

「魏志」には倭人の風俗が記されてゐる。倭人の記事のうちに、男子大小なく皆黥面文身」とあり、また「諸國の文身各異り、或は左に或は右に、或は大、或は小、尊卑差あり、」としてゐる。

これは尊卑の表示が文身(イレズミ)によつてせられた古代風俗を示してゐるものである。倭人風俗が日本民族一般の精確な記事であるかは言はないにしても、古代に於ける風俗として、文化の多く發達せざる狀態に於て尊卑表示の一形式としてこれを見るに十分である。簡單な文身の文樣が尊卑を表示し、その位置がな

にあり、或は右にあるによつて、尊卑が示さるゝとは言つても、よく考ふれば何ゆゑ、かゝる簡單な行爲が尊卑を示すに足るか。それには、左にするものは右にするを禁止されるにあり、この禁止が行はれる根據は、これを冒すにより靈異のため身に災を招くとされ、神を瀆すと信じられたにある。卽ち所謂タブー(禁止)の觀念を考ふるによつて尊卑表示が支持されてゐるを知るべきである。簡單な何人にも行ひ易き文身も長上に屬するに於てはその文樣はタブーであり、尊貴意識がこれにかゝり、これを犯すことによつて禍罪の來ることが信ぜられてゐたとすべきである。かゝる點に於て簡單な表示もそれは咒力的な意味をもつと言ふのである。

古事記雄略天皇の條に「天皇が日下の直越道から河内に幸せられた時、山上より國内を見たまふに、堅魚を上げて家を造つてゐるものがあつた。天皇が誰の舍ならんと問ひ給ふたのに、志幾の大縣主の家と答へた。天皇詔して、奴はこれ己が舍を天皇の御舍に似せしめて造れり、と、卽ち人をして、その舍を燒かしめた」と記されてゐる。堅魚は今も神社の建築には屋上に千木と共にあるものであ

る。堅魚を上げることは建築構造の上には寧ろ簡單な技術たるに過ぎず、建築史家は太古の醇朴の遺風と考へるものであるが、然も已にそれは尊貴の表象たるにあつて、人の犯すを許さないのは、其れに神秘な尊嚴の觀念の存するによるかく古代の尊卑の表示は、象徴的な形に於てあり、その根柢はそれがもつ精神的な內容に依つてゐる。

かゝる尊卑表示は、外來文化の輸入、殊には高等な文物の攝取によつて性質上の變化が來た。之に代るに尊卑の階級の表示には、何人にも認められ、然も何人にも容易に模倣を許さざるものとなつて來た。さきの例について言ふも、建築については新來の建築の技術は複雜なる手法を採用し、その構造材料とその外觀に於て、明らかに他と區別され、近づくことを許さざるものがある。その區別は、今や神秘の觀念、漠然たる宗教的意識が主調たるよりは、その外觀に於ては目を惹き、その形狀には巨大の觀をたゞちにひきおこすべきものである。皇極天皇は飛鳥に板蓋の宮を營ませられた。この名の由るところ、舊來の素朴を離れ

て、新たなる形式に因られたと考へられ、齊明天皇の元年に營まれた小墾田の宮殿が、瓦覆を以てせられたことは、明かに新來文物の採用であることを知る。而して直に何人にも事實上、追隨を許すべき性質のものではなかつた。「雄略紀」には、十二年四月、天皇が木工、鬪鷄御田をして始めて樓閣を造らしめられた。樓閣はなはだ高くして、伊勢の釆女は樓上を走る御田の姿を見て、驚き倒れ、擎くる饌を覆したとの話を載せてゐる。これも高樓大閣の出現が正しく驚異すべきであるを物語つてゐる。天皇についての尊貴は、今や眼前に示現してゐる事實によつてゐる。

皇室の御事について申すは畏し。古代の史料が宮廷に關するところ多いためとはしても、しかしかゝる新事象の出現は、その精神について言へば、時代の貴族、豪民の一般社會生活に於ける尊卑の觀念、階級的表示の意識についても同じく考へらるべきである。外來文物が、階級的な表示のみでなく、その精神に至つても、宗教信仰的、咒術的、或は歴史的因緣による意味とは、異つたものを發展さしつゝあつたことを語つてゐる。これは現實に於ける力の表現、また權勢の實際

の表出が來るのであつて、それだけまた物質的な世界が出現することである、而して貴族的文化はそれだけ個人的な性質をもつこととなるのである。

六五

日本上代の貴族文化を發達せしめたものに外來文化があり、それが個人的なもの、個性的性質をもつと云ふことは、外來の文物と社會生活との關係を考ふるにあつてよく窺はれる。

凡そ外來文化はその特性の上から見れば二個の性質を有してゐる。一は、異種性と名づけらるべきもの、即ち日常生活に於ては在來のものとその形式なり、その内容までにも異るものを有つことであり、殊に文化の發展の程度の低いものにあつては、生活形式の外觀に於て頗る異なる相を有つものが寧ろ外來文物として好んで輸入せられ、その異つた相によつて高度文化たる意識を保たしめるものがある。これは異種文化の接觸にあたり、何よりもまづ感覺的に異常さを有するものが移入せられる傾向のあるところである。

二は、稀少性と云ふべき數量の僅少なることであつて、これは外國文物移入の經過上に自然に存する一の性質であるが、そのため多數者の要求を充すを得ず特殊の階級、または少數者のみにそれらが屬するの結果を見るものである。

我國上代の佛敎傳來の歷史を顧れば、佛敎は國民の精神生活の上に多大の變化を持ち來したが、その精神過程の上には、まづ佛像の驚異すべき異相が心をひいてゐる、今日にあつては、飛鳥前期の美術様式の古拙な表現によつても、既に十分である。百濟より傳へられた諸佛像には、今までに見ざる世界を示現してゐる。法隆寺金堂に遺る古い藥師三尊及釋迦三尊にも見るやうな衣文の重苦しさ、臺座に見る誇大な裳を掛けた形狀、異形な光背、凡てに嘗て經驗せざる異種の感覺がある。石像と云ひ、金銅像と云ひ、外來文物がもつべきものをよく發揮してゐる。舊來の傳統に慣んで、これらを排除するよりは、進んでこれを尊信するものには個性的な躍進をこゝにもたねばならない。凡ての人に對して新奇驚異であり、凡てに所持するを許されないものは、やがて階級的な意識を鮮明ならしむるものであるが、また個性的發現がこれに來るのである。

佛教傳來のはじめにあたつて蘇我氏の崇佛と、物部中臣二氏の排佛は、政治的の事情のこの對抗を助けたものがあるとしても、しかも二つの精神の對立は、一は舊來の傳統の信仰より進んで、新たなる生活につかんとする個性的な精神の發揚があるに對し、一は保守的傾向を代表してゐる。その結果に於ては、一は貴族的文化成立の傾向を助けるものであるに對して、一は傳統的一般衆多の精神生活を基礎とするものであることを考へしむるであらう。

かゝる精神的傾向よりすれば、大化改新が、新事象の採用に急激な進展を促がし、貴族的文化發展の上には從來より傾向づけられたるものによつてゐると見るであらう。而して蘇我氏滅亡によつて大化改新が促されて來たことは否むことの出來ぬ事實であるが、然も精神的傾向に於ては蘇我氏が已に發展させてゐたものを強くしまた進めたとも云へる。

即ち全體の上に、內には人間の個性的なるものの進展、外には貴族的文化の明鮮な表出がそれである。

大化改新には、墓を大きく造り、葬を厚くするの民俗を抑へんとした。墳墓について曰はく「棺槨は骨を朽ちせしむるによく、衣衿は肉を朽ちせしむるに足る。墓を丘墟に營むは、代を易つて後には、そのところを知らざらしめんためなり。葬るに、金銀銅鐵をおさむるなく、珠玉を含ましむることなからしむべし。」と、これ今まで見た厚葬の風を以て「諸愚俗の爲すところ」と斷じ、我民が「墓をつくるために貧絶する」を戒めたにある。まさに歴史的な傳統を排し、新たなる合理に就かんとするもの、彼岸の世界を棄却して、現實の生活に卽せんとするものである。

また有位者は、必ず寅時に南門外に左右に羅列し、日の初めて出づるに候して庭に就き、廳に侍すべし。」とすることにも、生活の規律と時間につきての意識を客觀的に規定せんとする、合理の精神の發展を見る。

大化三年十二月には、七色十三階之冠を制定した。これは大織冠、小織冠、大繡冠、小繡冠を初めとし以下大小の紫冠、錦冠、青冠、黑冠及び建武冠の十三位があり、これ等に應じて衣服にも深紫、淺紫、眞緋、紺、綠等の諸色がある。

四年正月には、十九階の冠の制定があつたが、これらは人間の階級的な位次を

定め、外見の上にもこれを鮮明にさせたものである。

かゝる精神はまた一面新來事象に甚しい感興をひく精神と聯關する。傳統と新事象とに對する、新たなる精神的基礎を造るものであつて、まさにこれは精神的な革命であると言へる。而してその革命は貴族的な性質のものであつたのである。

新事象は漢字の傳來、佛寺の造立、制度法典の新成、珍奇なる事物の輸入が頻りに以後にも行はれてゐるが、かゝる事象は、外來文物たる性質上、當然一部の階級に屬すべき運命を有し、こゝにこれ等の集積、集中が勢を增して來るものである。

六六　文化の集中傾向

以上言ふ異種文化との接觸、これが採用、さらにその浸潤によつて、文化發展の方向は、寧ろ階級的節度を作り來り、貴族文化の鮮明な觀念を成立させたが、その

ことは一面は文化の集中的な傾向を發現さしてゐる。集中することには、自ら階級的節度の發展の意味を含み、やがて貴族的文化成立の條件とも考へられる。氏族制度の時代にあつては、氏族制度本來は後世に見る武士の封建制度に似るものがあり、原始封建制度と稱すべきものを有つてゐる。氏族は各地に集團として、割據の形にあり、氏族集團は一は人の結合であるとともに、他には、土地關係が離るべからざる紐帶をなしてゐる。ゆゑに氏族制度は人と土地との不可分の關係に立つところから、文化の發展には地方的の意味が強くある。恰も後代の封建制度が、一般に郡縣制度の政治よりは、地方的要素を多量に有つてゐるのと似てゐる。

大化改新以前、蘇我氏の強大と、異國文物の集中は、所謂氏族制度の時代にあるとは言へ、實は、氏族制度本來の組織の崩壞その精神の變化を意味するものである。かゝる傾向の進捗は政治の集權的な秩序とともにます／＼早められるであらう。大化改新はこの點でも、蘇我氏の如き中央に於ける豪族の權勢の集中、また文化發展の上には、特殊な高度の發展を有する地域の出現を、前提として來

たものであり、その革新の結果は、又實にこれらの勢を進めて行つたものだと解する事が出來る。

しかし尚ほ文化集中の傾向を强めて行つたものは、この時代の日本文化が以て模範とし、その前像として考へた隋唐文化の、その性質のうちに內在するところのものがあつたと考へられる。

隋唐の文化、殊には初唐の文化は、高い發展をなしたが、その內に存する著大の特色は、異種雜多を綜合し、廣大なる包容力の下に、統一を得んとする心的傾向をもつことである。外夷の服屬、廣大な地域の交通、急激なる權力の增大は、異種多樣の人文を融合する包容力の意識が發展する事を示す。「世界的國家」の意識は、强ちに羅馬古代の帝國の理念のみではない。かゝる廣大なものの包容、異種多樣の綜合、生活諸規準の統一に於て、來なければならぬものに、吾人は二個の大いなる精神力を認めねばならぬ。即ち唐代人にあつても考へられた廣大なるものを統一する精神は、一はこれらを光被する敎化の觀念―極めて廣い意味に於ての文學―と、彼等を一貫し統制すべき法制であつた。唐代の文學とその法典

こそ、かの世界的國家の二大華表であり、長く東洋の諸文化に跡を垂れたもので、古羅馬のそれらにも比して考へらるべきものである。

　日本がこの時代にうけたものは、この博大な包含意識と、著大な統一的觀念であつた。

　孝德天皇の御代よりひきつゞき、齊明、天智、天武、持統の諸天皇の時代に亘つてよく現はれるものは、日本近隣の諸夷族の訓化である。　蝦夷人の朝廷に來る者あればこれを優遇し、肅愼人の來附に對して饗應し、南島の遠民、多褹、夜久、菴見の島人の來貢を促したことは、唐朝が四圍の諸種族に對して歡待し、その包容力の寛きを見せしめ、その國文華の紹隆を誇り、これを傳承せしめた政治的理想に通じたるを考へる。　持統の御世には蝦夷並に隼人に佛教を擴めんとしたこと、蝦夷の沙門に佛像を賜ひ、また蝦夷人の出家するものあるに至る等、唐朝の四邊の民を歸服せしめたに似る。　かれにあるものを我に行はんとしたのである。

　大化以後、齊明、天智、天武、持統、文武の諸朝に於て、文學と法典編纂が闔世の大事業たり、文化史上最大の意義を有つを知るであらう。　これらには實に包容と統

一の心的傾向が含まれてゐる。而して同時に文化國家が有つべき理念が實にそこに内在してゐるのである。

六七

而してこの心的傾向は、國内にても、中央の地、帝都と、その政廳が地方に對して考へられ、それよりしてまた中央政府が文化發展の上に占むべき地位が理解される。この點より中央と地方とを考へて見よう。

凡そ、古代社會は中央と地方とは文化的差異未だ多からざるものである。中央とはたゞ王者の住まひ給へる地であるに過ぎない。地方にある豪族の所在地とて、もともと一般文化及び生活の同じやうな低い發達の程度では、地方地方の文化の差異を甚しくさせやうもない。そのため嚴密な意味では文化の上の「地方的」なるものは生じてゐない。こゝでは地方的なるものを決定する要素は、主として自然的條件であり、文化の上に、自然の狀態、自然の環境が勢力を多く有つものである。從つて文化的差異のうちに精神的分化があらはれてゐること

それだけ少ないことになる。

我國の太古は山岳地も海濱地にも甚しく異つた文化が發生したとは思へない。これ、日本の地理的事情のしからしむるところで、山間地、海濱地も多くの距離があるのではないからである。考古學的遺物は山岳地の石製器具が地方地質に關係し、海岸地が貝製裝身具などにその土地的特色を表現してゐることあつても、互の融通甚だ容易で未だ生産上の意識、趣味、嗜好上に精神的分化の跡を甚しく遺さない。

雄略天皇十七年三月に、土師連祖、吾笥(アケ)が攝津、山背、伊勢、丹波、但馬、因幡、の諸國から民部(カキベ)を集めて贄土師部(ニヘノハシベ)を編成した話がある。諸國の土師の工人は、その作るところは、蓋し同樣のものであつて、かく地方の異るにも拘らず合せて一團として贄土師部となすに少しの差障もなかつた。差異ありとすれば地方の土質や、その材料によるかまたそれに作つての少許の技術に過ぎない。

かゝる狀態に於ては、さきに言ふところの集中の現象によつて變化が來なければならぬ。政治的權力の集中について言つても、それはたゞ政治上の事實の

みに留るものではなく、精神的世界の變化が伴つて來るのである。

崇峻天皇元年には、百濟國、調を進め佛舍利を獻ず、また更に、此等貢物の外に、聆照律師、令威、惠宿等の僧侶、寺工の太良未、鑪盤博士の將德白昧淳、瓦博士の麻奈文奴、畫工白加などが獻ぜられてゐる。此等は人を貢するのであつて、單なる物の輸入との間には性質の上に異なるものがある。事實これ等貢人の中より蘇我馬子は、百濟僧を請じて、受戒の法を問ふてゐる。精神的世界の新たなる展開はかゝる僧尼に關することに止まらない。これ等貢人の幾多の技能に依り進められるものがある。かゝる人と人との集積による精神的世界の展開は、さきに例を擧げた地方の私民部の集中とその性質に於て甚しく異つてゐる。前の土師部の集團は、自然的な地理的移動が主要なる變化であるに對して、かくの如き異種諸才能の集團には新なる精神的雰圍氣を醸成する地域を成立させるものである。

かゝる種類の集中に於て始めて、集中の作用はその效果を發揚するのである。而してこれよりして眞に中央と地方の差異が明かとなり來るものである。

大化改新はこの情勢を進めその後の時代はひきつゞいてかゝる意味の集中が更に濃くなり、諸般制度の成立はこの勢をいよ〳〵進めたものである。

こゝに於て「地方的」と言ふことは、最早、自然の條件について言ふのではなくなり、中央は人間生活の上に於てより高いものの集中するところ、それよりして醇化された生活の發展してゐるところとなり、地方はこれに對して、集中統一に於て薄く、發展に於ては遲緩なるものが支配することとなるのである。

六八

歐洲の文化の歷史を考へ、思ひ合はすものは、中世の歐羅巴諸地方にあつて、小都市が發達し、やがては人文發展の中心たる勢をなすの狀を見るが、都市はたとひ、なほ小都市たる形にあつても、すでにそれには、新たなる生活が發展するものがある。日本に於ける都府が此時代にあつて、一所に定着し、そは古代都市として、都市たる性質の甚だ薄いものであるけれども、それにもすでに文化發展の上に別の意義が發生する。大和の國は古代には帝王の居ます土地、後には飛鳥一

帶の地方は、飛鳥時代に於て數代宮室の所在地であつたが、狹い地域の彼方此方に宮室の營まれるのであつて、未だに定着し、永續的な都城の營まれることはなかつた。大化改新に伴つて難波の京が營まれ、國の中央都府の性質を有たんとし、この都城は長からずして止み、其後天智天皇の時は近江の國に大津京が建てられ、これもまた短かい年數のみで荒都となり、さらに持統天皇の時、大和國高市郡なる藤原宮が營まれ、持統文武二帝の時代に藤原宮の地に都城の制が行はれた。天皇の宮室が狹い地域の内の移動から一所に定まる傾向が著しくあらはれて來り、次で元明天皇の時平城京が營まれ、こゝに七代七十年の帝都が定まつたのである。

かゝる傾向は、卽ち國家生活の中心が宮室から都城へと推移するものである。また一代文物の中心は天皇、宮殿の所在並に諸方の貴族の居住地たるものより、國家全體の中心たる都府にと移るものである。

大化改新以後、この時代を通じて都府の造營は、屢々處をかへ頻繁に行はれてゐる。都城造營と天皇の都城に留り給ふ年數の長く續かざるを見るのである

が、然しかゝる遷移の頻繁は、實は都府が一所に定着せんがための移徙であり、永遠の帝都を確立せんがための遷都であるのである。太古に見た宮室が所在に營まれ、御一代ぎりに天皇の宮居の異なるものと、その性質を異にしてゐる。卽ち太古は簡素な宮室の構造より、また穢を忌み給ふ時代風習より、宮居が前皇の時と同じからざるものあつたが、今や恒久變らざる地勢自然の形勝と、永遠なる帝德を表はすべき都城が要請せられて來る。諸般複雜となれる政務と、文化の諸相に關聯せる生活の意識はその所をかふることを許しがたくなる。而して都府造營、都城に於ける諸種の階級の共住、衆多人間の相接觸することによつて都市生活は、從前存するところの單なる宮室の所在地、乃至は村落的な少許の人數の居住に見るものと異なる精神と情調とを發展させるのである。

英國の經濟史家は、その國の上代にあつて、王侯貴族の宮城邸宅が一所に定着しなかつたことは、自然經濟的組織がこれをしからしめたと說いた。それは自然經濟の發達の程度にあつては王侯貴族は諸地方にある所領の收獲を一所に集めることの困難な事情は、寧ろそれぞれの地方に於てそれを消費することとの

便宜であることより來るとした。日本上代の行宮の諸地方にあることと、屯倉の諸國にあつてその穀を集むることの困難なる事情の存したことは、歴史の上によくあらはれてゐる。しかしこの兩者が因果の關係をなして、上代帝都、王宮の遷徙をなさしめたものではない。さりながらかゝる二者の存在には、共に自然經濟的な經濟發展の程度がこれを然らしめてゐるを思はせるものがある。

天皇の宮居、大臣大連等の貴族の居所がそれぞれに孤然たるものある上代の事情は、自然經濟的組織がこれをしからしめてゐる。屯倉の穀を集めるために苦心することは宣化天皇紀に見えてゐる。而して大化改新の中央統一の政治と、帝都の整備があるに至つては、諸國散在屯倉の廢置をなさしめたことも、經濟組織の變革、地方關係の改新がしからしめてゐる。即ち中央に於て集中する一般的組織が王臣從屬の居住をも集中せしめ、領有地の上にも集中の組織が成立したことを示すものである。

都府の經營整備には、そのうちには永續的施設が企てられ、生活に於ける新な

る目的が樹てられ、都市生活は、村落に於ける自然經濟的な生活以外のものを發展させ、都府は今では、地方村落の擴大、それらの單なる集中ではなく、特別な都府の生活の情調が來るべきである。これ日本文化の上に於ての一變化であるとともに日本の民族の生活意識の上の一轉換を來たすべき時であつた。恰も獨逸民族の歴史にあつて、その民族の自然を愛する性情は、羅馬文化の影響によつて都市の生活がかれらにうけ容れられ、文化の進展が新たな道程を辿つたものと似るところがある。

都府が奠められ、都市的生活が初まるかぎりに於て、集中はその必然としてこれに伴つてくる。新たなる精神の表現として生活意識の上に強い作用をすべき寺院の巨大な建物はまづ一般民衆の上にも強い印象を與へずには止まない。齊明天皇紀には、營まれて間もない帝都に、すでに「京内諸寺」の字があるまでに堂房の參差たるものあつたと思はれる。持統天皇の御時にも、その藤原宮の地には、「京師諸寺」と書かれるまでに寺の數を見たとせられる。この頃には、京内に大寺と言はるもの卄餘に及んだと言ふ。大和平野のうちに立ち、餘り廣からざる

新都にして、諸大寺の建ち並べるさまを考へ得られるであらう。元興寺、河原寺藥師寺、大官大寺は官の大寺としてあつたのである。

かくてこの時代になつて、史書に見える「京及畿内」の語は、帝都及び畿内の諸國をさすが、それらには、單なる地理的區分を意味するよりは、文化の上の區劃を意味するまでになつてゐたであらう。

さらに、平城京に至つてはその奠都の初めの養老四年に四十八の寺あることが見られ、集中の傾向はこれによつて急激に進むべきを考へる。

精神的世界の更新は都城內に於けるかゝる事象のみによつて考へられるとはしない。都府のうちには諸國よりする才能の士が集まることをまた考ふべきである。諸國より才藝の者を中央の都府に集めることは時代の記錄の上にも見えてゐる。

これよりさき、天武天皇の四年二月に、大倭、河內、攝津、山背をはじめ播磨、淡路、丹波、但馬、近江、若狹、伊勢、美濃、尾張等に勅して、百姓のよく歌ふ男女、及び侏儒伎人を

貢上せしめてゐる。七月には諸才藝者に祿を給ふことがある。諸才藝の者の帝都に集ることは多いが、なほ翌五年四月の勅には、外國人即ち京畿以外の諸國住民であつて進仕を欲する者は地方の伴造、國造の子も、之を聽す、とあり、さらに庶人にあつても才能の長ずる者には、之をゆるすことが令せられてある。早くより地方にあつて、その土地と深く結びつける國造、或は伴造の子弟にして、その鄕地をはなれて仕官し、中央に來ることを得るは、中央都府集中の勢を已になすものがある。一般庶人にしても、都府の下にその才能を發揮して身を處すべきところを見出すことが出來る。奈良の京に於ても、都府の榮まるるや、廣大な都城の内の空閑地には地方の人民を招致して住ましめた。天平勝寶五年には攝津の國の民が京中に移されてゐる。都府内住民の集中には、地方商賈のこれに集るあり、多數住民の密集の生活には商工業はさかえ、奈良朝の初めには貨幣の鑄造あり、その流通は都市内にては特に行はれる事情はあり、これらよりする多數人の生活にはまた特殊な雰圍氣を作るに十分であつた。寶龜十一年には京內左右京に勅してその住民が近來巫覡を信じ、淫祀を崇め、諸種恠奇の俗を作し、

街路に塡溢して福を求むるに託して、妖妄の行はれることのあるを禁斷することがある。而も京内にあらずして、轉祀するものはこれを許すとある。これによつても、京内は、京外とその方策に於ても異なるあり、またこれ明かに京内は、都下住民即ち多く集つて、新奇の風俗しきりに行はれ易く、住民多きを以て妖妄の害亦大なるあるを觀るべきである。

都市の發展は、古代にあつても、なほ近代の都市集中が行はれ、都市生活の特殊精神發展の胚胎が存するを窺ふことができる。

物質と精神

六九

かゝる時代の精神的な事實をさらに顧るならば、うち消し難いものは、すでに言ふ如く、種々の生活に物質の世界が、押しよせて來てゐることである。古き精神の殿堂は、この新たなものによつて構造をかへつゝあつたのである。

孝徳天皇紀に、天皇は「佛法を尊び神道を輕りたまふ」と記されてゐる。神道とは、諸説があつて、日本個有の神の信仰をさしてゐるのではないとするものがあるが、この時代には日本古來の信仰、慣習が、新たなる佛法興隆の運につれて改變しつゝあることを否定するを得ないと思ふ。またこの記事の註に「生國魂社の樹を斮るの類是なり」としてあるが、これもまた後人の挿入したる註記であるとしても、なほ太古の神祇觀念が變化し、太古さながらの神の宮居であつた鬱々たる林叢そのものが、拓かれ、象を具へたもの、物質的な意識が強く示されるやうのものに、神の社殿が代へられ、これによつて超越的な存在が意識されるやうになつたとする。

崇峻天皇紀には「三年冬十月。入レ山取二寺材一」の文がある。寺塔のために用材を求めたことを知るのであるが、時代にあつては原古さながらの深邃の山に、斧鉞の入つたことが、特に人の意を惹いた新事實であることを窺ひ知る。

舒明天皇の十一年二月には百濟川の川側に於て、子部社を切り排きて、九重の塔を建てた。百濟大寺これである。(註)(次頁) 神社の林叢が開かれること驚きなしには

行はれがたい。光仁天皇寶龜三年四月西大寺の西塔が雷のために震した。これは近江國滋賀郡小野社の木を採つて、西大寺の塔を構へたために祟りがあつたのであるとせられた。

かゝる事象は、時代の變化と、變化し行く道程に現じて來る事實をよく示してゐる。

かゝる變化は、自然そのまゝのうちに神を觀んとする太古の純眞から、形而によつて超越的なものを觀ぜんとするものへの變移である。

自然の上について言へば、太古のこゝろには、神は自然とともにありと言ひ得るが、新たなる時代には、自然を屈服するの意欲が顯現してゐる。

法隆寺の堂塔伽藍廻廊の莊麗が、太古の靈地に比して、如何に形而の世界を前にもち出してゐるか。藥師寺三重塔の雄偉の姿が、林樾に卓然抜んでてゐることは、自然を服從さすの意志がこれに示されてゐる。

これら營造物が、自然大地の上に湧出するごとくに現はるゝことは、何人にも、

註　大安寺伽藍緣起流記資財帳

新たな感覺の世界が開かれてくる。野の末、丘の上に、目をひく精舍の白壁、聳ゆる高塔の九輪、水烟の不思議な形、堂宇の内外に組み上げられてある大斗、小斗、肱木の複雜な錯綜、加ふるに堂塔を高く仰げば垂木の配列の規則正しさ、丹白を以て塗つた色彩の強い對照等に、何人も今までに存在せなかつた世界の新たに開かるゝもののあるのを感ずる。この變化のうちに人は自然に對する人爲、精神に對する物質の躍出するをながめなければならぬ。

七〇

白鳳時代の美術が推古時代のそれより異なるものあるは、形の勝れたるにある。唐代藝術の流れをこゝに汲んだものあるにしても、その形態の美に於ける均齊、內容に於ける複雜なるものの示現、は推古時代の原古的な素朴な表現と內容の單調とから遙かに隔たつたものを有してゐる。即ちかゝる點には、知的要素が進んでゐるものである。時代の、理論に準據せんとする心的傾向の方向と共にあるべき性質のものたること言ふまでもない。それだけまた現實に近づ

くところのものである。

飛鳥時代も後期となれば、その美術の上にも、現實の人間と自然の物とに近づいた鑄像彫像のつくられるのを見る。法隆寺金堂安置の四天王像の、山口費大口、木閇兩人作の銘ある廣目天には、すでに現實の人間に近づくものがある。中宮寺の如意輪觀音と云はれてゐる彌勒像、藥師寺東院聖觀音像、藥師寺金堂の藥師三尊像、また新藥師寺の香藥師像には、その均齊の美しさ、自然なる姿體がいよいよ多く見られ、それには時代の進みが知的要求の基礎をもち、現實世界の意識がこれに伴つて發展しない限りに於ては、つひには來らないものである。

知的要素が現實の生活に來ることは、また生活に於ける功利的な傾向が加はることである。孝德天皇の朝より齊明、天智、天武の朝にかけて、この傾向はつよくなりまさつた。

天智天皇の御時に著しくあらはれるものは、知的なものが悦ばれることであり、これに伴つて實際生活に功利的な考の進んで來たことである。齊明天皇の六年五月、皇太子、後の天智天皇初めて漏剋をつくつて「使民知時」とある。日本の

生活に時の觀念が進むものである。また倭漢沙門知由は指南車を獻上した。天智天皇の五年である。指南車の構造には知識の進歩が基礎たること、言ふまでもないが、かゝるものの要求、地上に於ける正確な方位についての觀念を持することには、生活の意識の高まりがあり、またそれに伴ふ功利的な考へが存するを語つてゐる。水碓を造つて鐵を冶す者が出たのも此時である。黄書造本實は水臬を獻ることがある。天智天皇皇太子たるの時造る漏刻はこの時代に新臺の上に置かれ、これによつて時刻を計つて、鐘鼓を打つことが行はれて來た。水の自然性を理解し、これを人間生活の上に利用する方法である。自然を人生に服從せしむる端は十分に認められる。今日に言ふ自然科學的知識の應用は、すでにその初期が此時代にある。而してこれらは、知的なるものの發見の喜びと、功利の精神が牽ゐてゐる。天智天皇の七年には北の越の國から燃土、燃水を獻ずるものが出た。かゝる事件が人の心を惹き、特に國史の上に記されるに至つたのも此時代である。天武天皇の四年には占星臺が始めて興されてゐる。

かくの如き人間の外界を觀る眼は漸次開かれて來り、人間生活に於ける自然

の利用は、人間の世界の新たなる擴大の來たことに外ならぬ。
奈良朝には、また天然の資源の利用がいよ／＼進んだ。
奈良朝初めにある歴史書の編纂、古事記、日本書紀の撰述は、廣く言はゞ日本國家の回顧、國家生活の自覺にあるか、またこの人間外界を精しく知らんとする精神傾向が、その内に向つて働いたものと考へ得られる。自らを外より正しく把握せんとしたことに外ならずとされるであらう。
和銅に於ける古事記三卷の編纂、養老四年に於ける日本書紀三十卷の撰修は、今日それらの書に見るごとく、日本の古き時代を映出せんとしたのである。これには國家意識の高騰があるとともに、國家生活反省の意識の增大があることと、前講論ずる如くである。かゝる自らを反省する精神は、要するに外界を意識する精神要求と異ならざるものがあつて存する。自らを他として考ふる自覺の過程こそ歴史を喚び起こす精神の條件であるの意をこの時代の精神から十分認證し得る。
歴史編纂あるとともにこの時代は、日本全體の國土に關し、また人事に關して

の撰輯があり「日本風土記」が成つたときである。和銅六年五月に勅して、畿内七道、その生ずるところの銀銅、彩色草木禽獸魚虫より土地沃堉、古老舊聞を言上せしめ」られたるは、國土についての精密なる知識の要求に基くが、自然についての知識が強く高まつて來る因である。これより以後には、天然資源が開かれてきた。天平文化は實に一面物質の世界の豐富潤澤を基礎としてゐるのである。

奈良朝初めには東方武藏國秩父郡より和銅を出して天下慶賀して慶雲の年號を和銅と改元せられた。和銅六年五月、相摸常陸上野等の五國より新たに絁を調として輸するあり、また大倭參河の雲母、伊勢の水銀・相摸の石硫黃、白樊石、黃樊石、近江の慈石、美濃の靑樊石、飛驒若狹の樊石、信濃石硫黃、上野の金靑、陸奥白石英雲母、石硫黃出雲の黃樊石讃岐の白樊石を獻ずるは、新たな礦產地の出現を考へしめ、この和銅年間には陸中國尾去澤銅山が發見されたと言ひ、天平二年皇后宮職に施藥院を始めて置き、草藥を買取することが始まつた。地方にあつて著しいことは、天平年中大佛鑄造にあたつて、陸奥國黃金を貢し、天平勝寶二年には駿河國へ盧原郡より黃金を獲て獻ずるがある。攝津國多田には銀を產し、美作

の礦銕、岩代國湯ノ平に硫黄が採取されたのはこの時代である。

天然の資源の開發とともに、民の業はまた大に興らねばならぬ。「百姓の産業を撿す」或は「産業を撿校す」と言ふ文のこの時の史書にあらはれ來ることと民間の生業進み、その促進が企圖されたことを知る。多彩なる天平の諸工藝も民間産業の發展と相應ずるものである。河内國よりは和銅六年に暈繝色を染めるものを出してゐる。また鞍作磨心なるものは異才あつて錦綾を織り成すに「實に妙麗」と稱せられた。

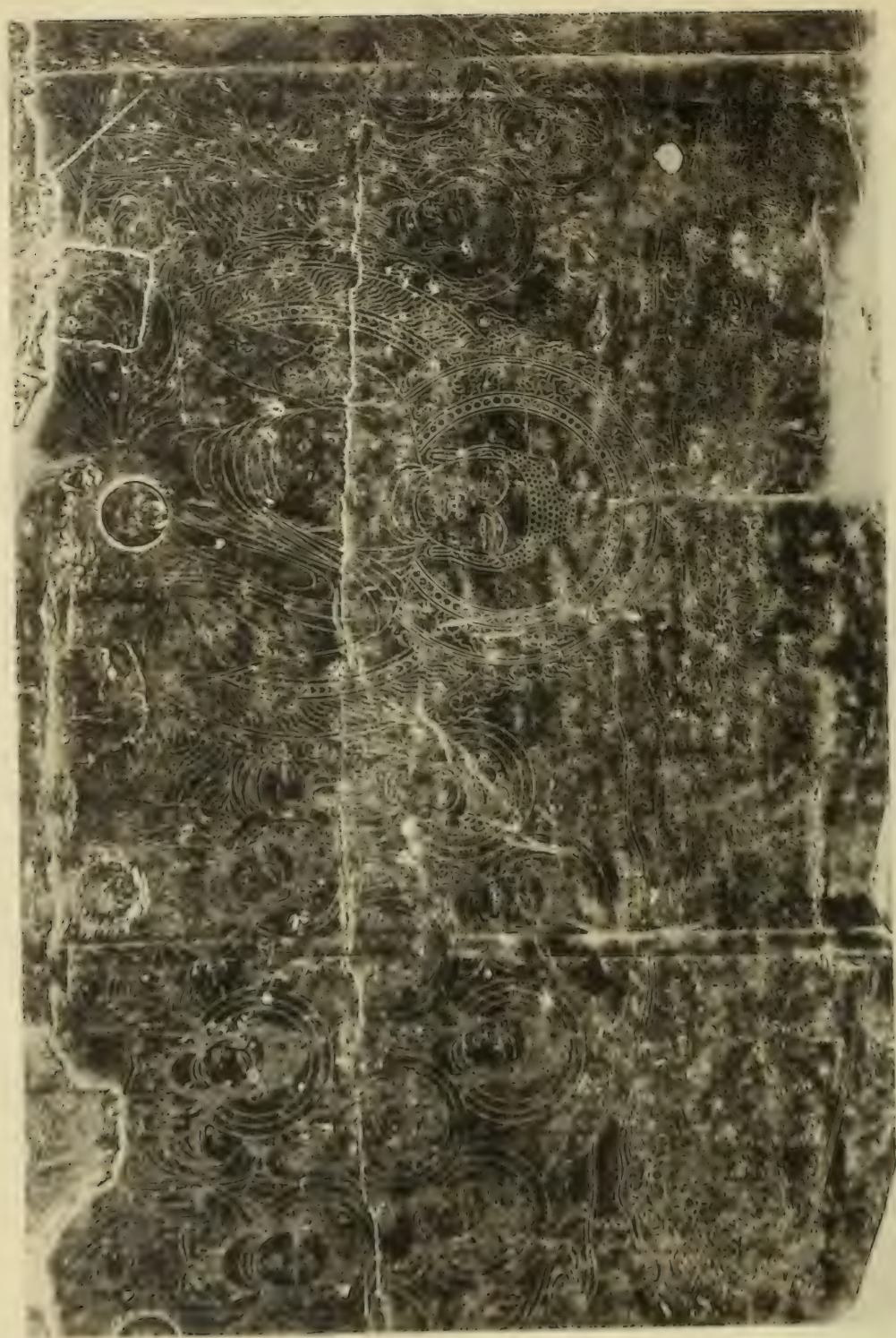
物資の潤澤漸く民の間に及ぶは、天平期の姿である。淳仁天皇の天平寶字五年十月には東海、東山、北陸、山陰、山陽、南海の諸國より牛の角、七千八百隻を募り集むるのことがある。これ大唐にあつては、安祿山の大亂あり、兵器その後、失はれて、弓を作るの牛角を要すと、即ちかの地に送るためであると、國際間有無の事實、固より臨時の際にあつたと雖、我國に於ける民の生業の昌大を見る料ともなる。

七一

古代の精神の世界に物質の進出は、時代とともにその形をかへてあらはれる。奈良朝にはこれは明らかになり、かつその間の融合と統一が、時代の進行につれ、行はれてくる。宗教信仰の上にある神佛融合の發展、天平藝術の整成にも、物心二方面の展開を考へる要がある。

天平文化は、前述の物質、形而の世界の進展と、さらに精神に於いてこれを包容するものの展開が強く顯現すると言へる。まづ信仰に於ける汎神教的な思想の顯著な發展はこゝにくるところである。

政治の上に於て、聖武天皇ののたまへる「夫れ天下の富を有つ者は朕なり。天下の勢を有つ者は朕也」と、せられたところに帝王權の至上と偉大を考へることが出來る。それとともに「率土の濱も王土にあらざるはなし」とする王朝の政治的理想は地上の凡ての富と、世界に於けるあらゆる權能を保ち給へる天皇によつて示現されてゐると確認する。

同じ精神によつて盧舍那佛の造立が、天上地上に於けるあらゆるものの統一の理念を具現してゐるのである。

聖武天皇の御代の最大の御事蹟である盧舍那佛の造立は、天皇の發願であるけれども、その詔を見るにこの造立は、朕のみでなく各々盧舍那佛を造るにありとせられてある。即ち凡ての者の造る盧舍那佛の意がある。「如有人情願持一枝草一把土助成造像者恣聽之」としてある如く、廣く有情のものの擧げて造像を助くるものあらば、これを許すべしとするにある。至尊の天皇とともに青人草たる民庶が、そのうちにとり入れられてある。

かゝる理想の根柢には時代の統一理念の基礎がある。盧舍那佛の信仰それ自體がかゝる理念に合するものである。

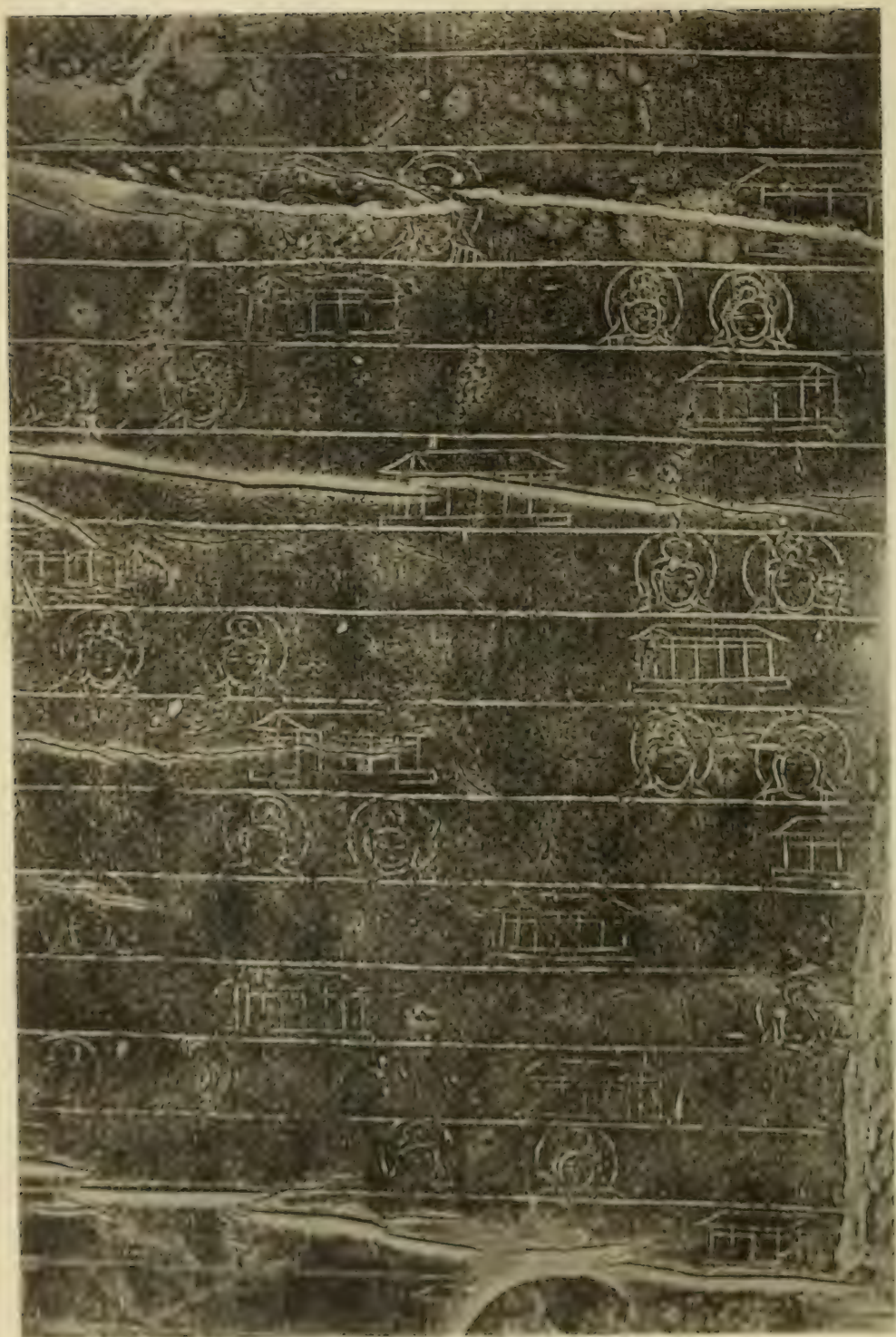
盧舍那佛は、これ萬有森羅を攝理する蓮華藏界の教主にして、梵網經に說いてゐるところによれば、臺上に坐せる遮那佛は、その下にある蓮華の葉上にある千の大釋迦の統一體たるにあり。さらに葉上の一の大釋迦は、蓮中にある百億の小釋迦の統一體たるものである。現在ある娑婆の三千世界はわづかに葉中百億の小釋迦の佛國の一に過ぎず、この世の教主は、たゞかの百億の小釋迦にあたる應化身のみとする。故に葉上の小釋迦國土は、葉上の大釋迦國に統一せられ、

さらに葉上の國土は臺上の盧遮那佛によつて統一融合せられるにある。盧舍那佛はこれ宇宙萬有一切の攝理者として示現されてゐるものである。

現に今日、奈良東大寺大佛殿は、盧舍那佛の坐せる金色の蓮臺には天平創立當時のものが幾部分遺つてゐる。後代の修理によつて成つた蓮瓣とは異つて、創立時代そのまゝの蓮瓣には、表面に麗はしい筋彫を以て釋迦の佛國の有様が描かれてある。無數に描かれた釋迦の國土は、これさきに言ふ臺上の盧舍那佛によつて統合されることを表はしてゐる。まさに、この繪圖は天平藝術の精研を窺ひ得る尊き遺光であるとともに、また宏大雄偉な天平の統一的理念を表現せるものとする。

かゝる釋迦佛國の旨趣は梵網經の說くところであり、而して、またこの教說の本旨は華嚴經の教旨に因由するところである。大佛造立の眞意はこれによつても窺知せられ、天皇の盧舍那佛尊崇の精神には、地上の國家の理念が離れてあるべきではなかつたのである。かくて盧舍那佛は、萬法攝理の佛であり今日の語を以てせば、不變の法たるものゝ本質乃至は最後のものたるを意味してゐる。

東大寺、大佛蓮瓣毛彫拓影（其一）

圖版第三

こゝに宇宙萬有の組織の觀念があらはれて來り、この組織の觀念が天平時代に於て明らかに示現することは、日本思想の發達の上にあつての大なる一時期と考へねばならぬ。而してこの組織の裡に凡ては攝理せられ、天上地上の諸事象がこれによつて組み入れらるべきを有つてゐることは、時代文化の上に大なる意義あるものである。時代文化が組織と統一の觀念に率ゐられてゐる思想の根據をこゝに考へられる。

天平十三年の詔によつて、國ごとに、國分寺、を建てらるることがある。即ち僧寺は金光明四天王護國寺、尼寺は法華滅罪寺と言ひ國々に建てられ國土の安穩人民の豐樂、と懺悔滅罪の旨趣がこれにある。こゝにも國家統治の理念、高大なる意味の國家の組織がこゝに考へられてゐる。諸國國分寺に對して總寺たる總國分寺東大寺が帝國の中央に立てられ、天皇の發願によつて統一理念の佛がこれに安置せらるることは、地上國家の統一と精神世界の統一組織とが併せてそれに考へられてあるを示してゐる。

七二

佛教が、國家生活と結ぶことは、かく盧舍那佛造營に於ても、諸國國分寺の建造に於ても窺はれるが、此時代に讀誦せられ、講說せられた經文について言ふも、金光明經、仁王經は國家守護がそれらの經典のうちに說かれてあるによつて、國家の意識とかたく結ぶものがある。風雨時を以てし、災厲起らざるを冀ふものは國家政道の常理であるが、また帝德の示現として考へられた。

金光明經は、天武天皇の九年五月に宮中にて說かれ、奈良朝時代には、諸國諸寺に於てよく讀まれた。聖武天皇の御世の初、神龜二年七月、諸國にあつて除災のため、敬神、尊佛の旨を致すべきを詔し、諸寺にあつては、僧尼をして金光明經を讀ましむべきを命じてゐる。その旨趣は、これ「國家平安ならしむる也」としてゐる。

神龜五年十二月の金光明經六十四卷六百四十帙を諸國に頒つことあり、天平十三年に至つて諸國に國分寺を建てらるゝや、その三月の詔には諸國をして金光明最勝王經、妙法蓮華經各一部を寫すべきを以てし、諸國の僧寺は金光明四天

王護國之寺と云ひ、尼寺は法華滅罪之寺となした。

金光明經は卽ち國家の擁護を說く經典であり、中にも四天王品あつて、國家四憶をして安穩ならしめるを言ふ。四天王は卽ち國土の四境を守護し、一切の災障をして皆消殄せしむるにある。法蓮華經も護國の經典として、また讀誦せられるところである。

般若經も亦、天平十三年の詔に去歲に天下普く、大般若經各一部を寫さしむ、とあつて、その前年天下に廣く布かれ、十三年の詔には、この經の句を引いて、流通法經王者、我等四王、常來擁護の文があるほどに、國家守護、災障消除の思想と結び四天王像の造立、尊信とともに、國家國土の意識を强くせるものである。

仁王經に至つては、齊明天皇の時より、仁王般若之會はすでに開かれ、聖武天皇の神龜六年六月には、仁王經を朝堂及び畿內七道の諸國に講ずるのこと行はれてゐる。

仁王經は、そのうちの護國品に亦、國家の擁護を說くによつて國家的意識と堅く結ぶものがある。仁王經講說は、宮中に行はるるとともに、天下諸國をして同講

せしめるを例としてゐる。天平十九年五月には、南苑にて此經の講說あるとともに天下諸國をして同じく講ぜしめ、天平勝寶二年五月宮中、中宮殿に講經あるとともに、左右京四畿內七道諸國をして講說せしめた。

かゝる一經の講說が、同時に諸國の講筵となるところに國家の組織的な意識がまた存するを考へるであらう。

奈良朝に高まる國家意識は佛教と結び、帝王の尊嚴とともに佛法興隆はその勢を增しゝある構造が成立してあつたのである。

七三

かゝる思想のうちに、またかゝる組織のうちにあつては自らに諸種の融合調和が行はれ、宗教信仰としては汎神教的な傾向が生ぜざるを得ない。

神佛の融合の思想は、さきに言ふ盧舍那佛の大宇宙の宏大な思想の上に於ては、自らに發展し來るべきである。神佛融合の經過には、日本太古の神人の融合、自然と神との融合が、奥深き素因をなしてゐると言へる。太古には、人の四圍に

神を見る多神教的な神觀があつた。しかし天照大神が諸神にぬきんでて崇信されてゐても、なほ大神を以て諸神の統一體とすることは聞くことを得なかつた。毘盧舍那の佛が諸佛の統合として、法身の佛を考ふるに於ては、汎神教的步みは大きい。人は佛に近づく道が開かれてゐる。梵網經には、千百億の小釋迦は是れ盧舍那佛の本身であり、各、微塵衆に接するとある。衆多の群生は佛によつて統合せられてゐるのである。

神と佛の融合は、史料や文獻にそれが明らかに現はれてくる以前に發展してあるべき精神上の事實である。文獻の上には文武天皇の二年に伊勢國の多氣太神宮寺のあるが見え、天平十三年には、宇佐八幡宮に最勝王經及法華經を納め三重塔を建てることがあり天平勝寶元年に宇佐八幡宮の禰宜あつて大佛鑄造を成し遂げんとしたまふたことがある。しかし精神發展の上には、日本太古の多神教的な神祇信仰自體に神佛融合の素質があり、佛教渡來の初めに於てこそ、固有信仰と新來異教との間に排撃があつたが、人間信仰の性質から考ふれば、佛教の信仰がいつまでも排斥せられてあるべきでなく、一旦その尊信の行はるゝ

や、融合的な經過をとるべきは、宗教信仰の性質自體がもつべきものである。ゆゑに蓮華藏界の大宇宙觀の如きにあつては、現實にある國家なるものは、大なる全體統合の一の部分形體たるに過ぎない。日本國家が諸國を統一し、一國はまた諸部を統一する如く、國家はまた、より大なるものに統合さるべしと信ずべきである。國家と結ぶ神祇も、かゝる統一觀念に織り込まれることは不自然とは思はれない。それは神が佛に隷屬するのでもなく、又佛法援助でもなく、統一的な意識に織り込まれ、汎神教的組織の發展としてあるものである。

汎神教的になつてゐる宗教信仰にあつては、神佛融合はその論理の上から成立し易くなる。本地垂迹說の如き、佛教の本迹二門の說を以て神佛を說くものは未だないとしても、蓮華藏界の巨大な組織には神佛混合を十分助けるものがある。天平七年太宰府に疫病あり、こゝに於て、かの部內の神祇に奉幣し、また府內大寺、國毎の諸寺に金剛般若經を讀ましめ、また諸國守等をして道饗祭をなさしむと記されてゐるが、これには諸社祈請及び佛經の讀誦、更に古い民間信仰たる道路祈禳を併せてなせるを見る。

これによつても考へられるごとく、種々の信仰の形體が混和融合するさまが容易である。それは天平時代の生活諸方向の發展からも來り、生活意識の高騰から來たと考へられる。しかも尙ほ當時の思想を大きく動かしてゐる華嚴經の法界の諸相相入相卽すること、卽ち融錯混和するを言ふことに因るも多い。
稱德天皇の天平神護二年七月には、丈六佛像を伊勢大神宮寺に造らしめたことがある。神佛融合のうちに於ても、伊勢大神宮に特に大佛像を造立した事は、たゞの融合混和ではなく、遍照の尊像として最高、至尊の佛たる大像であり、それには汎神敎的な進みがあると思はれる。

七四

國家意識の興隆とともに生活に於ても物質の世界はただに押しよせてゐるのを人々は感知したであらう。
天皇の尊貴はかの汎神敎的信仰の精神的な支持をうけるのみでなく、その日常生活の絢爛なことによつて人々に知られてくる。

現今正倉院に藏する御物は、天平勝寶八歳六月に聖武天皇の冥福を祈らるゝために東大寺に獻納されたのを始めとし、天平勝寶八歳七月、天平寶字二年六月、同二年十月等の献納も併せられ、光明皇后の奉献であるが、これによつて、聖武天皇の宮室に於ける賞愛の珍寶器具を知り得る。是等を以て天平時代藝術の絢爛を考へるとともにまた、日常の坐右の顯耀を窺ふことができる。歷代皇室の御左右に比べても勝れさせられるを考ふるに十分である。

奈良朝より少しく溯るも、その頃は高麗人の來りて、異物を献ずるあり、持統、文武の朝には新羅の調賦として、太宰府より献ずるものに、金銀絹布、銅鐵の類、佛像種々彩絹鳥馬の類があり、(註一)またそれらのうちには金銅阿彌陀像、同觀世音像あり彩帛錦綾も多く、(註二)かゝる物資の豐富な事は、陸奥の蝦夷の沙門に、金銅像、寶帳、香爐、幡等を與へて佛法宣流の用になさしめた事がある。奈良朝に入つては物資の潤澤豐裕なることいよ〳〵進み、京中の集積饒多にして、平城京の繁榮は咲く花のごとく盛りとなつた。

註一　持統天皇紀二年條　註二　同紀三年條

神護景雲元年四月、東院の玉殿が新たに成つた。その殿は琉璃の瓦を以て葺き、藻繢の文を以て畫き、時人これを玉宮と謂つたこと、諸群臣これに會することが見えてゐる。艶麗なる彩色を施した宮殿の觀會を考へることができる。

この時代にあつては、かゝる華美顯耀は、即ち帝德の盛大を表はすものとせられた。「是の壯麗に非れば、何ぞ以て德を表さん」と云ふ思想はこれである。かゝるところに物質界の多大の躍出を考へ得る。これよりさき、聖武天皇神龜元年十一月には、「板屋草舍は中古の遺制にて營み難く、破れ易し。五位已上庶人營むに堪えたるもの、瓦舍を構え立て、塗るに赤白を以てすべき」を奏してゆるされてゐる。一般民間にも瓦葺にして、丹白を塗る華麗なる住宅の建設はゆるされるやうになつた。

物質的生活の向上、諸種、自然界事物の利用は天智天皇の治世時より駸々として進みつゝあつたが、かゝる物質的の進出、自然事物利用の精神は、やがて、外界自然についでは、自然の確實なる把握ともなり、人事にあつては精神の顯著な表出

ともなる。こゝに於て天平時代の藝術はこの立場から考へられもする。

七五

天平藝術はまづ飛鳥時代のそれに對して物質的世界の發揚を思はしめる。それは如何なる意味の物質的發揚であるか。デヒオは「獨逸美術史」について考へ、(註)ローマネスクには自然經濟的なものがあるが、ゴーチックは貨幣經濟的であるとしたことは、幾分この日本の二時代について說ける。飛鳥時代藝術は我國よりは高い　陸の藝術の樣式に壓倒せられ、そのまゝの模倣たる觀が深いが、藝術の全體を被ふ精神には、自然經濟の生活が有する單純と悠揚と安易さとを十分にもつてゐる。吾人は、かゝる藝術は、自然經濟の生活を基とせる人間心意に於てのみ表象せらるべき世界であると言ふのである。建築の上について言はば、法隆寺堂塔の配置、建築構造の細部に於ても考へられる。堂塔の配置が、簡單な圖式の繰り回へし、定型的なものの僅少なる組合せから成立つてゐる。建築

註 Dehio, Geschichte der deutschen Kunst.

細部にある直線の使用の多量なことは梁、垂木の一樣な單調さに十分見られるが、かゝる直線的な用材使用は他にも隨處に見られ、單純な意欲の表はれでありその繰り返したるに過ぎない。同樣な心的構造は、また、法隆寺金堂內飛鳥時代諸佛像の衣文等の規則的な繰り回しにも觀察し得、曲線使用の不自然さ、その全體を支配する硬直なるものは、たゞ技術上の巧拙の問題にとゞまるのではなく、そのものには、農耕の自然循環、單純な規則性、心的生活の悠暢に關聯すべくある。また物々交換のもつ不自由と不圓滑と疎隔感とは古代自然經濟の生活のうちにもつ精神形態であるべきである。かの飛鳥時代の佛像に見る面容の悠遠さと原古な微笑は、自然經濟生活がもつ人間の心的過程の不敏活と表出力の不正確が、その姿を見せてゐるものでなければならない。

これに對して、天平美術にまづ見らるる形體の整齊、內に包む力の充實、單調より脫出せんとする心意の發揚は、自然の恩惠のみに服事せる農人の心意活動ではない。變化と複雜と、豐富とを希ふ、商工人の生活意識が發芽してある。まさにこれは、貨幣經濟がもつ心意の初步な發揚である。天平時代藝術は、形體の外

觀、精神の內容に於て飛鳥時代と著しく異る。而してそれに來るものは、精神の內面にある充滿、外部には人間四周の外物に對する注意の緊張、理解の浸透があるのであつて、前代の精神的なものに加ふるに、物質的世界の累積があると言へる。

建築を見るも、唐招提寺金堂は、その形の麗しさがすべてを率ゐてゐる。而もそれには力の强さがあり、形が力强さを忘れないものあるはこの特色でなくて何であらうか。技術上から言はゞ、この金堂の麗しさを作してゐる正面圓柱の列立には、飛鳥時代樣式の法隆寺に見る下澎（エンタシス）が尙ほ殘つてゐる。軒の二重には地垂木が圓形をなし、外側の飛擔垂木が方形なる、細かな技巧がそれに窺はれる。しかしかゝる技巧が全體の上の形を支配してゐるのではない。形の麗しさ全體に於ては、人間のさかしさが跳梁してゐるのではなくて、人間の計劃が自然のうちに有つべきものをよく保つてゐる。輕快な感のある奈良新藥師寺本堂に於ても、形體の整成には、自然のそれと人爲の調和を十分それに考へられるであらう。法隆寺の東院夢殿に至つては、八角寶形造の形狀にも、細部の意匠に於て

も技巧のかなりの進歩を何人も見るであらう。かゝる技巧の進展は複雜なる心の表現として、精神物質の兩面の進出を考へる。

彫刻にあつてもこの時代がもつ特色には前代よりは寫生的なるものが進展してゐることをまづ擧げる。寫生的なるものは、とりもなほさず現實に對する心意の緊張でなくてはならない。

樣式の變化は大陸藝術の影響によるところ固より多い。唐代彫刻には氣魄に滿ちた表現、その手法の進歩がある。さりとて我國の樣式變化進歩は單なる模倣のみにあるのではなく、これをうけ容れる心の素地があらねばならない。

奈良法華堂の諸佛像は天平藝術の精髓を傳へてゐる。本尊不空羂索立像は、その樣式には唐代の彫刻を承けてゐるが、姿體の優艶には我國人の嗜好が十分にあらはれてゐる。その傍にある梵天帝釋の二天にあつては、人間姿容の端正なる形態を最もよく表現してゐる。塑造執金剛神には、塑像製作上の技術に於て優越してゐるのみでなく、それには人間の外容と、着用せる鎧裝身具等についての細密な考慮、纒衣の飜轉などにも、事物に對する精細なる考慮が十分に徹底

せるを示してゐる。面貌に於ける感情の表現、姿體に於ける精神活動の表出、いづれもその表はさんとするところを表して餘りがない。不空羂索の寶冠の装飾に見る珠玉の饒多、勾玉の多量な使用はその技術に於て言ふよりは寧ろ古日本の装飾愛用の精神がかゝるものによつて復興してゐると考へてよい。

天平彫刻は最もよく、精神と物質の兩面を提示してゐる。

繪畫に於ては天平時代の繪畫は構圖の上に複雜なるものを齎らしてきた。大佛の蓮臺の花瓣に描かれた蓮華藏界の圖、或は當麻寺の當麻曼荼羅と云はれる淨土の景狀を描けるものは複雜な構圖から成立ち、また過去現在因果經の上部に見る圖樣等がある。佛教關係以外には、天平繪畫には屛風に畫かれてゐる樹下美人圖、山水畫があつて、繪樣も題材も複雜となつてゐる。しかし、是等を通觀して考ふるに、それらには尙ほ根柢に深い單純さを藏してゐるを觀ずるであらう。

天平藝術には、外面形體の複雜であり多彩であること前代より遙かに進める

を見るのであるが、しかもそれのもつ一種の單純は、拒むことの出來ないものであつて、吾々に迫るを感ずる。これが來るものは、時代文化の全體から來るとせなければならない。

藥師寺の吉祥天畫像は彩色華美、纖麗であり、姿體の豐麗をよく表はしてゐる。しかしそれのもつ單純さは、孤然として一天女像が畫幅の上一面に畫かれてある、現存の形に見る構圖の狀態から來るのみでない。過去現在因果經の圖に見るものに於てもひとしく感ずる單純さがある。正倉院の麻布菩薩圖も特色がないためのみではなく、たゞ樣式が唐代の運筆法によりてくるのでなく、かゝるものを一樣に保持する心的狀態の存在を考へずには措けない。

かゝる單純さは、即ち萬葉集に見るこの時代の和歌にある簡古な表現、その感情の素醇がこれに協ふものであるとすべきである。萬葉集の歌には、直觀の自然さがある。和歌集として、後に來る古今集を思ひ合はすならば、後者には智的要素が多量に容れられてあるに對してこゝには直觀の單純と率直さが前にあらはれてゐる。萬葉集には四季それぞれの自然の風物に對する感情の明暢直

然事物に對するゆとりある愛、人事に於ける簡朴なる情感がその姿をあらはしてゐるのは、生活そのものに原由があるとすべきである。

第六講　王朝文化の基礎的事實

文化荷擔者

七六

政治の上に貴族的節度の成育、宗教から一般思想の上に盧遮那佛の教說、論理の顯出、美術の上にも物心二面の豐かさを見せる天平彫刻の存立を考ふれば、人間の上には文化を負へる文化荷擔者を思はねばならぬ。

王朝の時代と言つても、さきに說くところからひきつゞいて奈良朝より平安朝に亘る時代、殊には平安朝に進み入る時代にあつて、まづ考ふべきは、この Kulturträger である。

文化荷擔者とは、なほ言はゞ、時代文化をその身に荷負し、文化發展の上に於ける機能が、他のものよりは著しく異るところの階級なり、集團である。歷史にあ

つては、時代の文化は、かゝる階級や集團をもつてゐるものであつて、これらによつて文化が推進せられ、支持されてゐるがある。從つてそのものの思想感情は、時代文化に相應じ、それを色彩づけてゐるのである。

明らかな形に發展した上からして、平安朝文化について文化荷擔者を言はゞ、一は貴族階級、當時の公卿朝臣であり、他の一は僧侶である。この二の荷擔者に依つて平安朝文化は着色せられてゐるとすべく、この點前代の奈良朝文化と平安朝のそれとの間には共通なるものがあり、從つて文化の上に類似がある。一體王朝文化が何故にこの二者によつて支持されるに至るか、と言はゞ、それは當時の社會狀態に依るとする。當時の上層階級にあつては他階級に對し、階級的維持は極めて確固たるものが成立してゐた。これはさきに論じた貴族文化の成立の大勢が平安朝に於て更に進めたものである。而して、その階級維持の支柱は何であるかと言はゞ、一は血統であり二は經濟的關係であり、三は、官職位階の制度であり更に四は學問であつた。下層の階級は、これ等によつて明らかに區分されてゐる。僧侶は血統に於ては自由であつて、よし一般的な關係は、あつた

にしても、その本質には、血統關係に依存してゐるものではなく、事實その社會的生活の上に束縛せられることが少なく、而して經濟的支持と學問とを有して居り、官職に相當する僧位僧官がすでにあることは、僧侶が文化荷擔者として現出する上に備へてゐた條件である。

僧侶は、公卿と比較すれば、經濟的優越、官位學問を有することと、相同じく、たゞ血統關係の支持がなかつたとしても、それに代るに宗敎的信仰に關聯する特殊階級たる意識がこれに附隨して存する。抑々血統尊重の觀念は、その根柢に於ては血統を神聖視する感情に發してゐる。血統を神聖視することは、究極は、悠古の神秘に歸してゐる。氏族制度の社會はこの觀念によつて支持せられてゐたといふことすでに觀たところであり、この觀念は、遂には宗敎的なものと關聯してゐるのである。かく考ふるならば、公卿階級の階級的支持の基礎には、氏族的社會の遺制であるところの血統尊重の精神があり、この精神は、それに關聯せる宗敎的信仰に、その基礎を置けるものである。それに對して僧侶は、氏族的制度の遺制とは全く異つたところの、寧ろ外來の文化に起源を有し、その敎說によつ

て確められ、その上に發達した信仰によつて、その階級的尊卑の觀念の基礎を有つてゐるのである。しかも、兩者が宗教的なものによつて支持せられてゐると考へられる點には相同じきものがある。

この點に於て平安朝の文化が古代文化の繼續たるを考へ得るところがある。その文化の根柢に、宗教的なるものの儼然存するが考へられるためである。

七七

この文化荷擔者の性質をなほよく理解するには、荷擔者の精神的な支持をさらにさぐる要がある。

平安朝の初めの時代を觀るに、桓武天皇の奈良の都を去られ、山城、長岡の京ついでは平安京を新たに營まれこれに遷都せられた時代は、何と云つても、政治の上にも、社會一般の生活の上にも、新たな躍進を要請する意欲の高まりがあつた。

かゝる躍進の意欲には、當然對象として鬪ふべきものを有つてゐた。而してこの對手こそ何であるかを觀ねばならぬ。

弘仁六年七月に新撰姓氏錄が撰輯せられた。新撰姓氏錄の撰輯は、この目的、諸家の姓氏が今や混亂せんとし、貴賤の別紊れんとする、これを匡し、典據を長く遺さんとするにある。序文にはこの精神を記して、往古は盟神探湯によつて、姓氏の別自ら立ち、詐人なかつたに、今や萬姓の紛紜して、或は源流を知らず、祖次を倒錯するあつて新古の煩亂するがある。これを截別するは、人倫の樞機であり國家の要括であるとしてゐる。即ち、こゝに古代氏族の源流を知り、これを維持せんとする精神の存するがあり、國家政治の運用、日常倫理の要決こゝにあると考へた。それは古代精神の維持にあるのである。しかし考ふればかゝる精神を有する制度の維持要求は、すでにかゝるものに對する精神の興起するものあつて、そこに抗爭の存するを思はしむるものである。

　これよりさき、大同年中には、太古よりの神祭の世家、忌部氏では、忌部廣成が、古語拾遺を撰んで献ずるところがあつた。その内容は、日本古代の傳承を撰述して、忌部氏の衰微を慨くの意がある。忌部氏の衰頽はさることながら、氏族制度的精神の維持復興を要請する精神の背景をこれに窺ふに足るものである。

かゝる精神的鬪爭こそ桓武天皇の時代から著しく顯はれてくるものである。政治と社會の上に、當時の語にて言はば譜第門流を尊重する精神と、これと異る基礎の上に立つ器量才能を重んずる精神との二つの存在がある。これは抗爭をもたらす現象として容易に考へ得られるものである。

平安朝初期は古へよりの氏族制度的節度と新たに起る王朝政治の理想との抗爭、卽ち歷史的精神と理論的精神との對立をつよく見るときである。大化改新以後政治は理想としては、一定の理論を立て、それに據り、政治、社會を整理するにある。國家統治社會秩序の根本には器量により適材の登用がある。しかし平安朝初期にあつても氏族制度的精神の繼承なほ極めて大なるものがある。地方政治にあつても、平安朝初期は、地方の郡領等の採用に門地譜第に據るか個人の器量才能に重きを置くかについて屢々令を出してこれを說いた。而も朝廷ではこの二つのためにまたしばしばその方針を左右しなければならなかつたのである。聖武天皇の頃には郡領の補任は、國司が、まづ郡領たるものの家門の優劣と身の能不、長幼の序などを檢し、しかる後に還任せられた。しかし天平

二十一年二月、勅して前例を改めて、立郡以來の譜第重大の家を立て嫡々相繼とした。(註一) しかもまた延暦十七年三月には譜第の選を停廢して郡を理むるに堪へたものを用ふることにした。(註二) さらになほ弘仁二年二月にはまた譜第を第一とする主義にもどつた。(註三)

即ち以上の方針の變化はこれは一般歴史的因縁によるか、將又、個人主義的精神に準據するかの問題であつて、この精神的闘爭が初期にあらはれてゐた。これまた王朝の政治と社會が解決する問題であつたのである。而して歴史的因縁が强勢で且つ大であるを示してゐる。

かくの如くにして、貴族的社會の成立は、さきに言ふこれを支へてゐる四個の要素に於ても歴史的な因縁が强く動いてゐるを觀る。かゝる關係をさらに摘

註一　類聚三代格。天長四年五月廿一日太政官符參照。日本逸史。

註二　類聚三代格。延暦十七年六月四日勅。同十九年十二月四日太政官符。

註三　日本後紀弘仁二年二月廿日。弘仁三年八月五日條。

し進めて言はゞ、平安朝の社會が血統尊重の意識の上に立ち、これが宗教的情操、歴史的因緣と關係して働いてゐることは、平安朝に於て文化的活動が靜平且つ變化に乏しいものたるを根柢にもつことになる。卽ちかゝる血統關係は、歴史的因緣につながり、個人の努力によつて一代にかち得べきものではない。從つて上下の階級區分は强く、懸隔の明瞭をもたらし、凡てが宿命的であるから、文化活動の精神にも宿命的な觀念が强く出るものである。これは平安朝中期以後の社會に於て明かに顯出してゐる。藤原氏が代々の攝政關白を占め、公卿の家にもその務むる職が世襲的となる。凡てに固定があるのはこの關係によつて來ると言つてよい。平安朝の社會がながく太平を維持し社會的安定が長くつゞいた一の原因である。

僧侶にあつては、氏族制度的、歴史的精神から自由な立場を有つてゐる。奈良朝から平安朝初期に亘つて、名僧善知識が氏姓の上から言へば、歸化人の後裔であつたり、賤種に屬する家から出てゐる。奈良朝では、上下の尊信をあつめた行

甚は百濟國より歸化せる家の後胤であり、東大寺の良辨僧正も百濟氏より出てあり、平安朝にかけては唯識の學匠元興寺護命が秦氏に出で、三論に秀でた石淵寺の勤操もまた秦氏よりし、その他太秦廣隆寺中興の道昌の秦氏、天台巨擘、安慧の狛氏、守印法師の土師氏などあるが、承和に入唐して太元帥秘法を傳へた小栗栖法琳寺の常曉は山城小栗栖路傍の棄兒であつた。

かく朝野の歸敬する僧侶が、種々の姓氏より出づることは、氏族制度的血統觀念の社會の節度をみだすものとも考へられるが、それはすでに言ふごとく、血統觀念の根柢にある宗教的觀念に於て却つて通ずるものがある。

しかしなほこの階級が王朝文化の荷擔者としてもつものに上代氏族制度のもつ精神がうけつがれる事實がある。即ち經濟生活に於ける貲財觀念には、特殊な一生面を有することである。僧侶は、その生活からは、自ら[註]の貲財を蓄ふるを得ず、僧尼は利息をとり、販賣することを得ざるは法令の明示する所である[註]。これは經濟生活に於ける個人主義的なものの發展を抑ふるものである。しか

註　令義解卷二僧尼令

し實狀としては、寺院には土地、資財を領有し、また奈良朝にはすでに寺院が、民に稻や錢を貸して利を計ることがある。修多羅分錢とて寺院の錢貨を積みて利殖を謀り寺用に供することが行はれてゐる。すでにそれには營利行爲の存し、そこには資本主義的な精神の萠芽さへ見うけられる。さりながら、寺院はなほ集團協同の意識がそれにある。寺の有する賤民たる寺賤は、個人には屬せざる性質のものである。個人的要素の容れらるること少なく、究極には個人的資財觀念を發展させせないことに寺財の特質を有してゐる。この點には古代氏族制度の原初的形態に見るものと似るものがある。氏族連帶の精神が個人的要因の發達を遲々たらしめたと似る。寺院が王朝に於て特殊な精神の本據たる所をこゝに考へ得る。僧とは原義は僧伽と云ひ、衆をあらはすものであるごとく、僧侶は、本來の精神には衆和の生活、集團的意識が根柢にある。氏族制度の集團意識は、一面には貴族的節度の儼然たる成立をもち來たし、一面には精神に於て、貴族的社會成立の上に繼承されない衆和の集團意識を僧侶と寺院に見出すやうになつた。王朝の文化荷擔者はかゝる性質によつて理解されるであらう。

文化荷擔者成立の要因として、第二の經濟的な方面、その支持を考ふるには、先づ土地の關係について一考するを要する。それは土地の所有、領地などが必然にもつ關係の內面性と云ふものである。卽ち古代土地關係がもつ精神事情、文化的意義とも言ふべきものである。

王朝の文化荷擔者の觀念の成立にはこの土地關係が重要であつた。この時代には貨幣もすでに行はれてあつたが、土地領有は、富としては貨幣の貯蓄とは異る意義をもつてゐるのである。貨幣は寧樂の京にも狹い範圍ながらも流通し、平安朝の京都には餘程進んで行はれ、京都の內は地方より盛んであり、畿內及近國にも流通がそれに應じて開けてゐた。しかしなほ、京中と云へども、住民は水田を耕するあり、近畿も交通不便の地は物々交換が同じく一般に行はれてゐる。かゝるとき土地が有つ經濟的意義は大である。貴族はその位階に應じて位田を有しその身の間これを有するを原則とし、勳功に對しては功田あつて、功

の大小によつて二世又は世々に傳ふるあり、職田（シキデン）がその職分によつて給せられて、租を輸せざる田あり、これ等は公田班授とその原則を異にし、私有地なる性質を後代に益々發揮すべきものである。貴族はまた墾田、即ち新開墾の田地を占有することによつて、私有的な土地の發生があり、後の平安朝に盛んになる貴族の莊園領有のもとをなし、土地の私有世襲は、平安朝の進むに從つて、抑止することのできぬ勢をなしてきた。

凡そ古代の土地私有には、これに伴つて動かしがたい他の關係が發生する。土地所有には土地の關係以外に領有者とその土地住民の間には特別な關係が生ずる。即ち土地所有は、土地とともに住民を領有する。土地關係とともに人民の隷屬が附帶してゐることである。而もさらにこの隷屬によつて、精神的異質がひきおこされることである。日本の古代の貴族とその領地の住民とのこの關係は、近代の地主が、自由契約によつて土地を耕作者に貸與せるものとは、明らかに異る。又近代貨幣流通にあつて、貨幣によつて支拂はれる地代や、地主より農業勞働者に支拂はれる勞銀の關係には見ることの出來ぬものを有してゐ

る。即ち近代のものには、人間の隷屬意識は薄く、精神的な異質性を考へるごときことは見られない。かゝる對人關係こそ古代貴族をして異れる性質を保有せしむるものである。而してこの關係は、これを推し進めて、言はゞ、その土地住民は、土地耕作者であるとともに、土地に附屬せる人たり、やがては、土地に附隨する物。であるところの人が觀念せられてくるのである。即ちこの形に於ては、人は農具に近く生けるものあるに對して、領有者は、その處理にあつて自由意志の保有者としてあり、人。たる意識がこの關係に於てあり得るところである。從つて文化人たる觀念はこれによつて明瞭となるべきかある。

この關係は、古代の土地についての考ふる單なる政治的な領主と領民と云ふのでなく人間界を支配してゐる精神的事實である。而して經濟的事情として、平安朝に於ける土地領有の集積的傾向はとりもなほさず文化人、文化荷擔者たる階級成立が明瞭となるのである。

都鄙の懸隔

七九

奈良朝の文化の統一的な傾向は、平安朝に入つては、平安京の繁榮とその永續によつて、なほ進むものがある。

文化荷擔者が一部の階級、集團に屬すると同じく地域的に、文化が一區劃に代表せられる傾のあることがまた平安朝の特色である。

政治に、郡縣制度が行はれることは、中央政廳所在の都府が特別に繁榮するは、自然である。しかも日本國の廣袤と、交通の發達の程度がこれに應じて、中央都府以外に、これに拮抗する都府の發展を見なかつた。

平安朝にあつては、平安京は我國唯一の都會である。西には九州に太宰府がなほ都會と當時稱せられたとしても、觀音寺鐘聲を聽くべき陲遠の地である。京都の地の永續には日本全國の中心たる觀念が基をなしてゐる。この思想は

郡縣制度が諸國を分ちて中央政廳の下に統轄する政治組織には當然として來り、平城京にても然り、また平安京にてもしかるべきである。國家の都城がたゞ一所に在り他に同じやうの都市が成立しないことは、文化發展の上では、文化の單一性を生むものである。日本文化が單一性、統合的な方面を發揚し、文化の單制性（ホーミティ）とも言ふべきものを發展さすことは王朝時代のもつべき性質である。唯一の都城が政治統一の一大組織によりて成立し、人間集中卽ち地方住民を都市に集中する現象が、今日の大都市にあつて、つねに見る如くに、すでにこの時に發生し、諸種の才能器量の人達の居住に適し、身體の中樞機關たるごとき關係が成立することによつて、この文化の單制性が發揮せられる。

　王朝の郡縣政治には、都府の繁華は、政治的理想の一表現である。政治的統一と組織の觀念がこれに顯示されてある。かゝる點よりすれば、聖武天皇の巨大な毘盧遮那佛の造立と、桓武天皇の平安奠都には共通な精神の流れのあるを觀る。いづれにも王朝政治のもつ統一意識の根據の上に立つてゐるものである。國帑を多く費した東大寺の大造營と、平安の遷都、御一代の間になほ完成を見ざ

り し御事業は、ともに永遠な中心殿堂の建設の理想のあらはれに外ならぬ。

平安奠都とともに桓武天皇の二大事蹟と稱へられる蝦夷討伐その馴服にも、この理想たる統一の觀念、こゝには異他のものを包容し、組織立てる精神が存すると言へる。

平安遷都は、人心更新、庶政革正のための果斷の叡慮に出でたにあるとするとともに、新京は都府としての新現象の發生を促し、文化の中心區劃としての發達の素地を十分有し、その永續によつて日本文化の展開に多大の意義を有つに至つた。

八〇

都府の繁榮は、たゞ政治の中心としての機能のみでなく、社會生活の特殊な形貌を發展させ、經濟生活には、地方と異る性質のものを發展させる。卽ち都市としての發達は、平安朝の京都に於てすでに觀るべきが多くある。

京都には平安朝初期から、さきにも言ふ如く、貨幣が地方よりはよく使用され

流通した。貨幣の流通すること、統一的な貨幣が國內に行はれるは、統一國家の組織には缺くべからざるもの、而も氏族制度精神とは相反馳するものである。統一貨幣の流通は、地方的の團結生活の紐帶を解き放つものとして働く、而して貨幣の流通は、それだけ商業の發達を促がすべく、商業は地方と地方とを廣く結びて、孤立的地方團結の精神の上にこれまた反對に働くものである。かくて貨幣の流通、商工業の繁榮は新たなる生活意識の發展に效果あるもの、而もこれらが都府に於て昌榮してゐるは、京都の地が古代の生活精神と異るべきを發達さすべきところなるを考ふるに十分であらう。平安朝に於て京都の都市としての發展は、上代生活に變化をひき起すべく十分であつて、それは土地に依らざる都市住民の出現することである。土地によらざる住民とは、大化改新の根本原則たる土地の均分に賴らず、貨幣流通からして當然喚び起された商工業の活潑なるによつて家をなすもの、卽ち獨立の商工業者、また貨幣の集積蓄藏からしてそれを運用して錢財を貸して利息を得るものであつて、今や土地の耕作從つて土地の班給に依るを必要とせざるものが生ずるに至つた。これは奈良朝に於

てすでにその萌芽を見、平安朝に入つては、その勢を增し、貨幣の行はるゝこと多くしてこの種人民の增加を來たした。而してこれら人民は貨幣流通の昌んにして、人口多く商工業の繁榮する京都こそその集聚の地であつた。

　さきに言ふ土地領有の關係に於て見る領有者に對して領民の隷屬關係は、この都市には、かゝる關係には緣遠きものを持つべきであり、自由職業民の發展は王朝にあつては、なほ十分でないにしても、都市內にはかゝる素地の存在を考ふるに足るを感ずる。

　都府の內に於ける文化荷擔者を考ふれば、さきに言ふ隷屬關係、上下懸隔の事實を見る外に、都鄙の懸隔がある。都府に對して田舍は荒涼蕭條たるもののあるは王朝文化のもつ一象面である。源氏物語の蓬生の卷に、田舍はむつかしげなるものと言つてゐる。地方生活の不便、難澁にして、人間らしからぬと考へられることである。枕草紙は「何も田舍ものはいやしきなりとせるは趣味の上に劣れるを言ひ、大きく言はゞ精神生活にあつて都會と地方とに懸隔あるを說け

るものである。源氏物語は地方の國司の女も琴の曲にははやりかなるものを疊える話がしるされてゐる。地方人をいやしむ風習は、都府發展とともに成立する。郡縣制度、中央官廳による國內統一機關の組織には、都鄙の實際的施設の差異の程度以上に、尊卑觀念の發展があるとも言へる。郡縣政治が有する一般精神過程の現象と考へられることは明治新政府が郡縣制度を以て、德川幕府の封建制度的施設に代へたときに發生せる東京熱についても考へられるであらう。王朝にあつては地方の受領（ずりやう）即ち國司は富んではゐるけれど、都人士からは卑しく觀られた、趣味思想に於て隔りがあり、田舍人の笠を着る風體にも田舍人らしさが都にては目につくことが榮華物語にも見えてゐる。

かゝる都鄙懸隔は、文化荷擔者の觀念をなほ明らかにするものである。しかしこの都鄙の懸隔は王朝文化の性質上來るものであるとともに、また次の時代をなす封建制度的社會の構成を比較的容易ならしむる一事情として進み行つたのである。

都府に於けるかゝる懸隔の發生は、唯一の都市たる京都をして都市の文化を成立させた。政治、經濟學問、而して文化人の集中、集積が行はるゝに及んで、他面には地方なるものが、また地方として略〻一樣な文化程度に止ることとなる。その意は、全國から言はゞ極めて狹少な地域である都府があらゆる集中的な機能を發揮するにつれて、他方廣大な、都府とは比較にもならない廣い地域全體はそれぞれの特殊性を發展さすことはなくして一般地方として共通な狀態に停止する。――都府發展に應じて地方に文化の傳播のあるは言ふまでもないが、比較の上に於ては、都市の集中と發展に對して停止とも言ふべき狀態とならざるを得ない。都鄙懸隔の峻烈なるにつれてこの關係はより明らかになる。

こゝに至つて地方人一般に應ずべき制度の設立の可能な一面が發展するのである。平安末期鎌倉初期はこの狀態の解決期であつたのである。封建制度的節度の發展の素地は、都鄙懸隔こそその一要因であつたのである。

もつとも、平安朝にあつても、地方の發達はあつた。地方それ自體の發展は多くの事例についても考へられる。天長二年には加賀國は上國となつてゐる。

元慶二年には讃岐國は大國の例に準じてゐる。上國となり大國となるのは、當時の制度で、國としての格を高めたものであつて、その國の情勢のよくなつたことを示し、又貢賦の數が他の諸國に越えてゐるからの理由である。時代の貢賦は、人口增加、土地の開拓、鄕土より出すところの產品の增加であつて、民業の榮ゆることを直接に示してゐる。かゝる土地開發、產業の昌隆が考へられるとともに、精神的乃至一般文化の發展を考へらるべしとするも、地方はこれを妨ぐべき事情を有してゐた。奈良平安朝を通じて、長い年數も地方には都市的發達は見るを得なかつた。諸國にはそれ〳〵地方政治の中心の國府がある。國府は國司の在る官衙であり地方赴任の官吏の止るところである。奈良朝の地方に於ける文化的事件としては國分寺を國每に建てたことがある。僧寺尼寺は地方精神界の殿堂であり中央にある佛の國の化現であつた。而して國府の近く形勝の地に設けられた。また地方國學はそれぞれの國に設けられた。しかしさきに言ふ、大化改新以來の理論的要請によつた組織の下にある施設は、實際の地方實情に合するもののみではない。國分寺は地方尊信を見たことと事實であり、

國分寺の信仰殿堂として長くつゞける地方もあつた。しかし國分寺に住する僧尼はその講學進むにつけては中央の師につくを望み、國學に於ける才能多く地方に止ることを欲しない。地方施設と地方人材の留置は必しもその歩を一にするを得なかつた。また國府は政治的中心となり得ても經濟的な都市としての機能を發揮したのではない。

かくて地方の國府は人民居住の聚落としては相當な發達があつたとしても、都市としての特殊な雰圍氣、特殊な生活形式は發達しなかつたと斷じ得る。

精神形態では、これは個性的なものを發展させないところであつて、都市の個性的なものと異るところ、而して後章に說くごとくこれは封建制度施設の成立する條件であつた。

八一

都鄙懸隔の事實は、さきに少しく言つた如く貨幣使用流通の上にもあらはれてゐる。都府にては奈良の京にも、都會は錢貨の交換機能が實際行はれてゐる、

地方では錢貨は寶物として貯藏せられ、その多くを積むを誇りとする。奈良朝には蓄錢者のため位を授けることを令するや、蓄錢敍位の例にあづかるものは多く地方人であつた。平安朝初期桓武天皇の御世には隆平永寶、嵯峨天皇の時は富壽神寶、仁明天皇の時は承和昌寶、長年大寶、淸和天皇の御世の饒益神寶、貞觀永寶、其他の錢貨の鑄造があり、新錢の鑄造にあたつて、市中の貧民に錢を給與することがある。京中貧賤者が錢を須たるゝには、その背景には京中物資が錢貨によつて自由に換へらるべきをもつ商工業の隆昌を窺ふことを得る。

地方にあつては貨幣は、朝廷が蓄錢者に敍位をなすことを廢して後も、なほ蓄積貯藏の財としての機能が多い。或は地方より中央に土地よりの租、地方產出の物資を調として納むるにあたつてこれに代ふるに錢を以てすることあるも、蓄藏の錢貨が新たな產業のために用ひられ、地方にあつて新たなる製造品を產出するに至るごときことはない。平安中期の頃となつては宇多天皇の時の寛平大寶、醍醐天皇の御世の延喜通寶があり、村上天皇の御時の乾元大寶を以て皇

朝の鑄貨鑄造はながく見るを得ざるに至つて、支那錢の輸入があつたが、一般情勢は變化を生ずべき理由はなく、錢貨の流通乏しく、中央にても地方にても米帛を以て物を換ふる風却つてさかんにして、地方は自然經濟的生活がもとの如く支配するやうになつた。

國家は地方に對して租、庸、調を課してゐる。租は田地よりし、庸は一定の傭役を以てし、調は土地より產出する天然生產品及び製造品である。この課役は中央と地方とを結び、地方はつねに從屬的な關係にあつて、中央のものを地方に入るゝべきものなく、またかゝる關係によつて成立せる制度ではない。この點に於て產業に於ける中央と地方の關係は、近世產業の發展の狀態に於けると大に異つてゐる。王朝にあつては、地方は中央の物資を、また他地方より中央に聚集さるゝものをとり容るべくまた消化すべき餘地を有しない。かゝる片務的關係は、課役と物資交易に於て見るのみでない。人民の移動についても、地方住民の、土地を失ひ浮浪するものは京都に集つた。朝廷は浮宕の徒の京に潛入するを禁じてゐる。租、調を中央に納むるためこれを送る宰領の徒

の京に留るもの、其他地方小吏の京都に居住するあつて、地方は荒廢と疲弊をもち來たすものを有してゐた。

榮華物語疑の卷に、道長の御堂を建てたとき、さるべき殿原を始め、宮々の御封、御庄どもより、一日に五六百人、千人の夫どもを奉るも、その數の多かることをかしきことにおぼし立つて、國々の守どもが、地子、官物をおろそかにしても、たゞ今はこの御堂の夫役、檜皮、瓦などを多くまゐらすわざを、われもわれもと競ふとある如く、京都に事あるときは莊園のみならず、國衙の役人等の力をつくすさまを窺ふことができる。またこゝに公的のものが私的な關係の精神にうつりつゝあるを見る。かゝる情勢は早くより起りつゝあつた。吾人はかゝる中央と地方との間の片務的關係が、早い時代には公的なものであつたのが中期以後にはこゝに見る如く私的な性質に變じつゝあるを時代趨勢として觀るのである。即ち中央政廳と地方國衙の結合が租庸調の徵收、發送等公の制定に準じた精神は、京都の權門勢家に隷屬する地方民の私的結合の精神に置き代へられつつあるのである。

而してこの私的結合關係が、中央との關係ではなく、地方そのものに成立するに至つて次に來る封建制度の精神が來るのである。平安中期以後、地方國司の徒が地方にあつてこの私的結合の情勢を促した。國衙役人の任期滿ちたるも京都に歸らず土地に止るものあつて、所謂秩滿解任の徒、或は王孫子弟の地方にあつてその勢を扶殖するは、卽ち私的な結合が今や地方にあつて前の時代のものと代りつゝあり、王朝政治の理想はこゝに實際上の變化を招きつゝあつたのである。

八二

產業組織について見るも生產の形態なほ幼稚であるため、機械の使用による生產能力の增加大規模の工業組織、商業の組織的な機關があるわけでないから、地方は材料の供給地、中央は製造、販賣地と別れてゐるのではない。地方にはそれぞれ獨立せる生產が營まれ、中央との連絡緊密なるを要せない。中央にも地方にも昔しながらの手工業がひとしく支配してゐる。

京中の東西の市には諸國よりの產物が來るとともに、京都にて作られたとせられる衣服調度の類がならべられてゐる。京都には特別な工場のあるべきでなかつたため機械で特別精巧なるを產すべきでない。地方にあつては、その鄕土の天產、自然の資源によりて得るところのもので製造が完結してゐる。陸奧には陸奧紙(ミチノクガミ)のあつ肥(コ)えた包紙にすべきものが產し、京都にそれが上されてゐる。信濃には信濃布を產し、三河の犬頭絲も特產である。却つて、地方產するところの材料によつて地方製品に他の奪ふことの得ない特質をもつものがある。これらは却つて製造組織が單純であるを示してゐる。

京都の手工業とて、その方法上に大した進步をなしてゐるのではない。京都のもつものは地方物資の聚合、多樣なるものの選擇がこの特質として來るに外ならぬ。而して一般文化の進むことのために、衣服調度等について趣味、嗜好の上の相違が最大なるものである。

京都には朝廷に屬せる物資製造に關する官省があり、これに屬せる工匠工人の存することは古代製造のもつ、隷屬職業民の形態を多く遺存するものであつ

て、これ等には特殊な物資の製造、及び特殊な技術の傳承せられるものがある。これら製造品の京中官衙に用ひらるゝあり、一般趣味嗜好の向上するものを助けてゐる。

かくて京都よりは技術勝れた佛師、經師、乃至は手工業時代のこととて簡單な道具を携帶して地方に至つて需要に應じて生産に與る手工業者の京都より出でし地方に愛でらるゝものがある。源氏物語、伊勢物語に見ゆる田舍わたらひなるものは、地方に巡る商賈のみを言ふのでなく、かの簡單な道具を携帶して地方を巡歷する巡歷手工業者をさしてゐること、たしかである。今昔物語には經師が田舍をめぐるものの話しがある。

而もなほ宗教の信仰の盛な時代のこととて、地方にあつては京より下れる陰陽師、說教、勸進の僧の歡迎せられるものがあつたのである。

これらにも都鄙懸隔がもつ時代の姿を見ることが出來、郡縣制度的中央政府の成立がもつ一の方面であるを見のがしてはならぬ。

八三

學問は、平安朝では、京師に大學があり、諸國に國學を設けて、教育の制度としては備つたものである。桓武天皇の平安遷都によつて、奈良朝にもあつた京師の大學は、平安京にはその規模を大にし、學問の攻究も進んで來た。大學の學生は四百人を限とし、五位以上の者の子孫、東西史部の子弟を入學せしめることとし、八位以上の者の子にして請願するものはこれを聽すこととなつてゐる。この制度の上にも、すでに學問が貴族的なものであるを知る。學校は貴族か然らざれば文筆を以て職とする特別なる家の子弟を教育する機關である。地方の國學と言ふも、主として郡司等の子弟をとるにあつて、學問が特殊な家筋のもの、また階級に限られてゐるを觀るのである。太宰府には學業院があつて、筑、豐、肥の諸國の學問の中心をなす狀態である。

この學校の組織は、中央と地方にそれぞれ學問攻究の機關を設けてあるから、組織としては、全國に學問の普及をはかる上に最もよく意が用ひられてある。學問がまた國家統一の理念によつて率ゐられてあることも知られる。その時代にあつては學問は國家治道の上の重要な用具であつた。學を習ふものは卽ち國家政治の上の重要人である。從つて國家治道に關係ある貴族と庶務に與る東西の史部たる文筆の家がこれに與るとせられた。平安朝に於ては「文章經國」と云ふ語が用ひられてゐる。文に熟達するものこそ國家治道の重要人たるものとの精神がよく窺はれる。

平安朝初期は學問の盛大を致し、地方の國學も、たゞ組織としてあるのではなく、弘法大師空海も初めは、讃岐にあつて論語、孝經及び史傳を學び、圓珍も讃岐にて毛詩、論語等を習つたと言ふから、地方にあつても學問の機關が時代人文の鬱興する風に相應じて、その職能をつくしてゐたのを察することができる。

桓武天皇の延暦時代、これにつゞいて嵯峨天皇の弘仁時代、仁明天皇の承和の

時代は、實に學問の鬱乎として興るときであり、それとともに、一種の人文主義とも稱すべき精神が高まりつゝあつた。この精神には、人間個人の、より高いものへの向上、の意欲がつよく、從つて人文的な修養、高い精神の狀態への景慕、理想的實在の認定が要求せられたときである。この時代は歷史では一般に文運昌隆と、おほまかに考へ定められてゐるけれども、その內容をなすものはかゝる人文主義的精神の鬱興である。それは政治の上には理想的精神の勝つた政治の方針が立てられ、遷都が決行せられ、人心の一新が希望せられ、國內統一の要求、內には學校を諸國に置いてその學業を嚴に修むべきを令し、外には蝦夷の征討馴服を謀り、澎湃たる精神のあることでゐる。其他文學、宗教、藝術にも改新的な動きが見られる。新宗派が立てられ、藝術の新たな樣式は、天平時代と明らかに區別がつけられる。後にも說くが弘仁時代と稱する藝術の時代は、天平時代と同じく唐の樣式の影響をうけたとしても、天平時代と異るものを明確に發展させてゐる。文學にては漢文學の隆盛がある。詩賦が大に行はれたが、詩賦は情感を舒ぶるに難澁な漢文字を驅使し、これも努力なしには行はれないものを、敢てし

てゐる。高い教養の要求はかゝる漢學によるのみでなく、書道の進歩には、嵯峨天皇、弘法大師、橘逸勢等、當時漢土に行はれた書風を體得して奈良朝時代に見る書風とは異るものを發展させてゐる。宗教の上には密教が、新たなる儀式を入れ、秘密教として顯露の世界よりは秘奥の實在を重んずることの念が強められてゐる。和州昇超寺の眞如親王は皇子の身を以て求法の爲めに入唐し、長安に到り、更に深く法を探らんため流沙を過ぎ羅越國に到り、途にて遷化せられた。いづれも、現在するものよりは、更に高い狀態に對する憧憬と思慕とがあるためである。

留學生、留學僧が、ひきつゞきあることに於ても、新たなる人文への憧憬の意識がたへずあるを思はしむ。外國との交通によつて唐朝文化は我國に影響してゐる。これは人文生活の高い規準を彼の地に置いてゐるのである。かゝる時代には外國交通と人材の登用と個人才能の高い評價とは相互に聯關してゐる。政治にあつても、個人行爲にあつても人間の努力が重んぜられる。而して學問

はまた人間努力の成果であり、學問あるものが、國家治道の上に重要なる任務をなすとせられた。「名をなすは學によらざるべからずと言はれたのはこの時代である。文章經國といふことが、つよく言はれ、詩文を集めた書をばなほ經國集」と名づけたのもこの時代である。文章が興り文華の秀麗なるものあるは國家の理想的な形態と考へられてゐたのである。

智慧才識を重んずるがために、學問の興るとともに諸道の博士その門を張り、殊に時代の學問の中心であり、諸學問中最も華やかな學問とせられた文章詩賦を論ずるところの文章博士の門は、自ら多くの學生を集め、諸博士の門互に論難誹謗するをこととしたのにこの時代の心的傾向を知るのである。進步的な社會と、自由な思想の要求とが、その背景をなしてゐる。

かゝる心的傾向にあつては、一の理想地を遠い彼岸の地にもつことがある。高い文化の理想地は、實際生死を賭して航行する漢土の地がまさにそれにあたる。この點にて留學生、留學僧の將來する彼地の文物は高い價値を表出するものであつた。漢詩の句が新たに舶載せられた白氏文集のうちにあるものと暗

合したことを喜び傳へ、容貌の嫻雅が唐人に似ることをさへ喜んだときである。今日遺れる留學僧の「將來品目錄」は、載せ來れる經論典籍佛具がどれだけ時代人に强い刺戟と評價し難い價値とをこれに考へたか。今日見る入唐諸家の將來品目錄が、特にこの時代に限つて多くあり、この名がすでに時代の意識の上にもつ意義を考へしめるものがある。

すでに奈良朝には、吉備眞備が、これの代表者である。彼地にあつて、經史に通じたと共に、その傳ふるところ、天文、陰陽、暦術、刑名、算術、書法等に及んでゐる。我國に歸つては、その將來した禮、樂、暦に關するの書を朝廷に獻じてゐる。かくの如き諸學術の習得と我國に、これらを傳へたことは、吉備眞備をして律令を刪修せしめ、また右大臣たらしめたところである。平安朝に入つては、菅原家は、古人（フルヒト）はすでに一代の儒宗と仰かれたが其子淸公、淸公の子善主、相ついで入唐し、典籍の舶載せられたものの多かつたと思はれる。これその後に是善及び右大臣道眞を出だすところである。而して留學僧に於ては將來品は、最澄にしても空海にしても、多くの品目を載するところは、彼地に於て得るところのものであり、數多

き列記の目錄に於て、その豐富と新鮮さを示すに十分である。その後の入唐の僧、慧運、宗叡、常曉、圓行、或は圓仁、圓珍も舶載するところ多くあつた。其等の將來する品目も同樣な意義を有してゐる。その舶載の經典、圖幀、法具、器物には、時代文化の推進がかゝるとせられたものの多くあつたのである。

八四

飜つて京都に於ける學問を見るに、京都は學問の淵叢であつて、大學があり、また今言ふごとく、平安朝初期に鬱然盛大となつた人文主義的な思想が、こゝに最もよく發展したのである。しかるにかく學問興隆の京都にあつて、弘仁の頃よりは私に立てられた學校の續出することは、こゝに別個の精神がこれに含まれてあるを思ふ。後の時代の心的傾向が早くもこゝに顯露してゐるものあるを思ふのである。

平安朝の私學には、まづ菅原清公創立する文章院がある。後にはこれは大學内にあつて西曹と言ひ、菅原清公こゝにあつて諸生を敎ふるあり、またこれに對

して東曹あつて大江音人これを監し、東西兩曹は菅江の二氏多くの學生を集むるに至つた。大學が私の學校となり、學問が特別の家に限定され、それによつて學問が維持せられ、學問の性質が自らその内に變つてくることはこの事實の裏にも十分汲みとり得るものがある。

私學興隆の勢はこれのみでなく、藤原冬嗣は勸學院を天長年中に創めて藤原氏一族の講學の所とした。橘氏の學館院は嵯峨天皇皇后橘氏によつて嘉祥年中に興され、在原氏にては、在原行平によつて奨學院が元慶年中に營まれ、和氣氏の弘文院は淸麿及びその子廣世の二代にわたつて計劃設立された。

これ等は學問昌隆の氣運によることと言ふまでもないが他の一面には、學問が實際社會の意識と相融和する筋道を示してゐる。その意は、その時代には古代の氏族制度的意識が社會生活の根柢に深く潜在してゐる。學問の興隆、新時代の理想が古代精神と抱合するものがあるのである。學問興隆、個人才能の發揮、人材登用は、新時代の意識を形作るものであるがこれは氏族制度の精神たるものと一致すべきでなく、寧ろ相反すべきがある。學問修得には本來貴賤の別が

あるべきでない。時代の精神は學問をば政治治道の要具とし、文化人たる特殊階級に屬せしめることによつて、そは貴族的なるものとなし、貴族的なるものは、更に氏族制度の精神に通ずべきがあつて、こゝに氏族の團結の組織と結べる私學の興隆となつたのである。

要するに平安朝初期の學問興隆、それに伴へる人文主義的精神は、個人の才能器量に依憑し、これを重んずる人材主義、又、個人主義的なものを一般社會生活の精神にもち來たすから、これは個人の才能に憑るだけに、門閥、傳統、歷史的因緣を輕んずべき精神を含み、それだけ非歷史的だと言ひ得る。私學の昌なることは學問を氏族制度の精神たる歷史的傳統的なるものに調和させたものであり、要は、學問興隆の事實を氏族制度的精神の壘上に築き上げたものと言ひ得る。

かくて私學興隆がもつ精神は、なほその後も異れる形のもとに發展して行つた。

平安期初期に見た國家統治の理念、人材主義の思想、個人主義的傾向をもつ精神は、中期以後は衰へ、政治は舊習を重んじ世襲主義、傳統の尊重の精神が強くな

るにつれ、學問の衰頽がある。それは學問それ自體の退歩とのみ言ふよりは、學問を尊重し、學問によつて支持される個人才能に憑る精神の衰頽である。京都及諸國の學校の制度の衰滅あるとともに、私學もまた衰亡した。これは私學がその必要を薄くしたのであり、門閥政治、舊習尊重は、歷史的な精神の勝利であり學問習得の個人主義的、非歷史精神と氏族制度精神の相反する傾向を調和させるべきものの必要を見ざるに至つたのである。

實に平安朝中期、藤原時代に入るに至つては、政治は世襲的なるものとなり、攝政關白は藤原氏一門に定まり、學問も亦世襲的な家を生じた。氏族制度的な組織は復活し、私學の興る精神はこゝに十分發展したと云つてよい。學問の家についで見るに、文章博士は、平安朝初期には菅原氏の外に、春澄善繩互勢文雄、都良香などの有名な博士を諸氏より出したが、延喜天暦以後には菅原家大江家が文章の家として定まり、また明經の博士について見るに、平安朝初期には伊與部眞貞、羽咋吉足御船氏主、善友穎主の俊才があつたけれども、延喜以後は明經博士の出づる家は漸く定まつて遂には中原氏淸原氏專らこれにあたり、明法の博士に

は惟宗氏、算博士には三善氏、小槻氏、曆術の賀茂氏、天文の安倍氏が世襲的にそれ等の職をもつに至つた。

これ等の世襲は、やがて古代の氏族制度の時代の世業世職と同じ精神をもつもの、たゞその職務の複雜となつたことに時代の相違があるのみである。

かくして、平安朝中期以後藤原時代は、政治の要樞は藤原氏に占められるとともに、朝廷の儀式、政務の實際に携るものにも、特殊の世襲的關係は生じ、攝政關白の下にあつて事に當るものは、その家の家司となり、私的關係は、公の務と混同するあり、政務はまた先例慣習により、凡てに歷史的因緣が重んぜらるるに至つた。日記の家なるものが生じ、儀式に先例を尊ぶより、これを記錄するために日記の學問の生ずるのも是である。日記とは、要するに私に記錄したもの、而して朝廷の儀式、政務、其他諸種事項に亘る記錄を私に作れるもので、代々日記を記するために日記の家と稱せられる世襲的な家までが生れて來た。關白藤原忠實の家司には、平知信があつて知信朝臣記の日記があり、忠實の子關白忠通には知信の子信範朝臣が家司として出入し、公私の事件は信範の日記人車記が巨細に書留

めてゐる。この家には曾祖父平範國朝臣記あり祖父の弟に平行親記がある。朝廷の儀式が是等先代の人の日記を必要としたことは、これらの家の存立理由であると共に、政務に先例舊習が重んぜらるゝ一面を明らかに見うるであらう。

和歌さへ、もとは、人のこゝろをもととして、自然の詠嘆に盡きるものであつたが、一の學問となり、歌論を生じ、また和歌に關する特別な家の興るは、一には世業的な觀念に根據をもち、一には私的關係が事實の凡てに滲透せる世相を顧ることができる。

かゝる關係の廣くゆきわたることとは、文化全體にあつては、文化の急激な發展が考へられなくなることである。靜平にして變化の乏しいすがたがこの精神の表現としてあらはれてくる。文化はこの點で、因習的又は便化的 Conventional だと言はれるであらう。約束的規準に賴る精神が行はれることである。

かくてこの精神を、尙ほ進んで言はゞ、文化のすべてに歴史的な因緣が顧られることになる。政治の組織、社會生活、宗教的儀式、文藝にも歴史的要素が認められくる。かくして平安朝中期から末期に近づくにつれて、京都の文化は歴史的

精神にもとづく形をとりて進み、これは中期以後日本的な精神が興り、漢土模倣の域を離れ、古き日本が蘇る精神と結合し、日本の再生、言はゞ、ルネサンスが來るところである。日本の古精神への復歸はこの時代のみに限るのではない。後の時代にも見るところである。吾人はこれをまづ日本の第一のルネサンスとよびたい。而して第一のルネサンスの曙光はかくてまづ都市に於て來り、文化荷擔者たるものに於て精神の事實として來てゐるのである。

宗教と藝術

八五

學問興隆の時代は、宗教にも學問興隆と同じ精神がその基礎にある。平安朝の佛教は、新たに宗派の興るあり、平安朝より鎌倉時代にかけて、日本佛教の諸宗は殆んど凡て興り、たゞ黄檗宗が德川時代に傳來した以外平安鎌倉時代に日本の宗教的生活はその全方面を展開させ終つたのである。

日本佛教に於ける新たなる諸宗の開立は、要するに學問の發展興隆を基礎としてゐる。新たなる宗派の開創には常に新たなる教義の基礎がある、それらの新宗の教相の判釋は、學問の興隆、精神生活の新たなる展開があつて初めて行はるべきものである。天台宗眞言宗にしても、その宗の開立には深い教義の基礎を有してゐるは勿論、淨土教諸宗、禪宗にしても、淨土宗が一文不知の愚鈍の身のために說き、禪宗が文字を立てずと主張するものあつても、實にその宗旨の開立は佛教の教學上に於ける深い學問、思索の行はれて後に來るものである。その開創者、又は傳來者は却つて學問思索に秀づること稀に見るの人であり、その以前の思想に對して精神的活動の優越に於て新たな方面を展開させた人々であつたのである。

從つて平安朝より鎌倉時代に亘る宗教の活動は國民の精神生活に於ける著大なる運動の興起と考ふるべきであり、國民文化の上に明鮮な色彩をもつべきものを與へたときと信ずるのである。

この時代に佛教興隆の大勢は、教義の上には、より社會的なものが發展し、國民

信仰の上には、より國民的なもの、而して國民性にそれだけ多く關係するものが展開したとする。

舊時代の南都の佛教は、倶舍、成實から三論、法相に至つて小乘教から權大乘にうつり、さらに華嚴宗となり、平安朝の時代の天台、眞言、淨土の諸宗に至つては實大乘と言はるゝものに遷つたとせられる。小乘と大乘の別異は、細分せば性質の上に甄別し得ざるものあるにしても、これ等の諸宗の相續いて興るその遷移の大勢には、自らを無明の苦より離脱するを究極とするものから、自らの拔苦に止らず他を兼濟するを理想とするものへの發展と確かに言ひ得る。小乘、大乘の別異を立つれば前のものには多く、差別的な自利の思想があり、後のものには平等なる自他圓滿の思想があるとし得る。特殊の者のみに證悟の機ありとするものより廣く有情非情に佛性ありとする教義への遷移には、廣大な世界觀が開け、平等な人間觀がこれに立てらるべきがある。而してこれが日本國民の文化の上に於ては、自らに一切衆生の觀念たる共同の社會生活がより多く考へらるべき素地をなすと思はる。佛教が小乘教的な自己の解脱證悟を考へること

より、大乘教的な自利利他の圓融することを說くによつて、廣く社會に於ける各人の生活が相依り相助くべきであるを思はしめる。一切衆生の考へが佛教の教理の上から、かゝる形に於て人間相互の祝福と相互の依助の考に及び至ることは、それだけ社會的に進んであるべきである。

かゝる社會的共同生活の意識とともに、佛教々義が發展することは、平安朝時代の精神の著しい活動に屬する。而して同時にこの佛教の社會的共同の意識の發達は、また日本の古精神の更生するところであるを考へねばならぬ。

平安朝諸宗のうちで、最も解り易い教義で、且つこゝに言ふ社會的なるものをよくあらはすことから言つて、融通念佛宗を例として舉げる。これには、念佛の功德は三千大千世界に遍滿し、その功德は自とともに他にも融通し、平等の利益を成就すると說かれてゐる。一人の念佛は他の萬人に融通するところに自他相互の功德があり、彼此相融合するところに衆生の相依相助の觀念がある。而してかく大衆と倶にあつて相扶相助がそれにあることは、實に日本古代の氏族

制度のその時代に、氏族内の各氏人の間にあるものと相通ずる。氏族内の生活に於ける氏族連帶の意識、相扶相依の精神はこれに通ずるとすべきである。前講に説いた氏族制度的精神の本質から考へてこれをこゝに言ふことが出來ると思ふ。

かゝるものは佛教として融通念佛宗に限るものではない。大乘佛教たるものには、教義解析上の難易はあるにしても、かゝる社會的な精神に富んでゐる。たゞ淨土教的なるものには、これが一般國民の知識なり生活に、より接近して説かれあることを考へるのである。

而して一般國民に佛教々理が接近し、融合するだけに、それだけ民衆の間に、より多く殘留し、存在してゐる日本の古い精神との抱合が見得る。美術に於てもこの點、國民の嗜好に相合し、國民の情趣に相協ふ藝術の出現し來る徑路に於ても、このことを跡づけ得るものあるとするのである。

眞言宗は弘法大師空海が延暦二十三年入唐し、彼地にて惠果について、當時隆

盛期であつた密教を學び、これを我國に傳へ、彼地にてはなほ、日本に於ける眞言宗の如き組織にまで至らざりしものを、弘法大師が統合して、我國眞言宗の一宗の成立を見たことと、これが日本的だと言はれるが、それよりも、日本の原古の多神敎的な諸神の信仰が、眞言宗の敎義の上に於て統合せらるべきものを有つに至つたことに於てさらに日本的な精神の展開を深く觀るであらう。眞言宗が、萬劫の諸佛諸尊のうちに萬德具足の大日如來を根本の佛としておき、諸佛菩薩はこれ大日の所現であり、分身であるとする。日本古來の多神敎的信仰の精神に統一的なものを與ふる基礎をこれが有つわけであつて、汎神敎的な歩みはこれに見られる。この點、一般文化には、文化荷擔者の觀念にも通じ、吾人がさきに毘盧舍那佛の思想が王朝の統一國家理想と相通ずるとしたに似るとすべきである。

　弘法大師は十住心論」を著した。日本の思想的進展には、大なる貢獻がある。十住心とは、十種類の心的形態であり、一には惡行を行ひ少善だに修せずして、奔走する羝羊の心、二には、節食持齋する愚童の心、三には嬰童無畏心、それよりさら

に六種の漸次高き心境を擧げて、遂に第十の秘密莊嚴の心に至るものである。これらの種々の心的態度によつて、諸宗の所說の淺深を判じて、この自十の住心卽ち眞言宗の教の立てる心境に於て一切衆生の平等を開顯すとする廣大な組織がこれに存してゐる。

而して密教は廣大なる萬有の現象に、地、水、火、風、空、識の六大を立て、一切法の元本とし、一切平等の實ありとし、草木非情さへ識心あり、從つて發心し成佛すとする。

かくて自他平等の見地よりして、國家のために國家鎭護の修法あり、社會、個人の安寧福祉のために諸種の業を營むものである。世間の事象その根元、これ一にして別あるなしとするに於て廣大なる社會の諸生活がそのまゝにとり入れられてある。

また天台宗が最澄によつて開立せられるときも、支那天台の教義そのまゝのものではなく、日本に於ける特殊の發展を見たのである。天台の教相は顯教であつて、眞言の密教と異ると云つても、廣大にして無邊な衆生の利益をとく社會

的な意味には異るものではない。天台にては、五時の教判なるものを立て、釋尊の教說は、はじめの時に華嚴の開講あり、それより漸次進んで、阿含、方等、般若の諸經を說く時あり、最後に法華涅槃の經を說きたりとし、この五時の敎說のうち最も勝れたる法華涅槃の時に於て、十界皆成佛、或は一切衆生悉有佛性を明示したとする。敎理の上の一切の平等性が直ちに社會的諸生活の平等、一樣を實現するのではないが、廣大無邊の大慈悲が人間の諸階級に通同し、なほ人間を超えて一切萬有にも及ぶことは、人間に於ける最大の平等が存するを意識せしめ、諸人の間にも遍滿せる佛性の觀念は、最高な社會的統一があるを認知せしめ、有情非情の成佛の觀念は、人間以外其四周の自然に對してさへ生命を觀ぜしめるものであつて、人間意識の展開に外ならぬ。日本の精神生活の發展は同じでこゝに大なる躍進をしたと考へてよい。眞言にても天台にてもこの點には同じである。日本文化發展の上の意義に於て兩者が殆んど等しい位置をとるべきであるとともに、この二者をもつことにこの時代の心的生活の著しい傾向を見得る。

かく敎義の發展が、孤調解脫、卽ち自らを拔苦することから、自利利他平等圓滿

を思念することに、向つたことは平安朝の以前から傾向つけられてゐるが、平安朝に入つて漸次、發展した精神の大なる事實である。

さらに深く考ふれば、これらには日本自體のもつ精神の進展が觀られるとするのである。

眞言宗にあつては、人間のみならず、森羅萬象が、そのまゝに大日如來の眞身の關係にて考へられ、天台にては、同じく、草木國土が法性を具すると說かれ、四開自然界までが生命的に觀じられるは、佛教の教理としてであるが、それには、日本の古い精神が根柢に於て相通ずるものがあると思はれる。佛教々理によつての日本古代人の内にもてるものの展開と考へられる。古き日本の、天地自然の裡に見る神の觀念が、こゝに佛教によつて、教學としての理論の基礎を得、新たなる發展をなしたと考へてよい。

かゝる古日本の神觀の展開は實に平安朝初頭に相ならび現はれた傳教大師、弘法大師の二偉人によつて、强く進められたのである。眞言宗についても言つたが、天台宗にても、日本天台は、その傳來にあたつて、支那天台と異るものがある。

傳敎大師が、圓、密、禪、戒の四宗相承を以て日本天台を組織し、また天台の教判の上にも彼地のものと同じからざるものあることよりこれを日本的と言ふならば、かゝる內容たる諸要素の組み合せの上や、諸教祖の選擇の上の特異性よりも、さらに考ふべきは、日本古信仰が、破壞されることなしにとり入れらるべき廣大なる組織を發展させたことにより、更らに日本的だと言ひ得るものがあるべきことである。

歴史的意義から言はゞ後の永い日本の精神の展開の上に、日本原古の信仰がそのまゝ維持せられ、その信仰表現の神社がその形を根本的にかふることとなしに、保持され、却つて信仰を增した事實は、考ふれば不思議と言ふべきであるが、これはかくの如きものをよく保有すべき組織が早く發展したからである。世界の諸民族の宗敎に於て如何なるものにも劣らない進んだ宗敎信仰が、日本國土に早く傳來し、ひろく宣流して、然も、また原古の信仰がよく保有せられてある眼前の事實は、この矛盾の如きものを矛盾たらしめなかつた敎理の發展に依ると言はねばならぬ。

かゝる日本精神の發展の上にもつ、天台眞言の二宗の意義が、吾人は最も日本的と稱し得るものだとする。それは、他の言を以てせば日本のもつ内在的のものがこの平安朝に於て著しく展開したとするのである。平安朝文化がまた日本文化の上にもつべき意義こゝにある。

八六

平安朝中期以後に於ける淨土敎の信仰が盛となることは、佛敎々理が一般社會と相接近することをいよ〳〵進めることとなる。それだけ佛敎の社會性は增進し、人間生活の上に於ては、社會の諸階級に、人間性の反省と自覺とが進み行くこととなる。

淨土敎の發達は我國では早くも舒明天皇の時、慧隱法師の無量壽經を宮中に講說することとなどあるが、奈良朝にては、光明皇后の崩御に阿彌陀淨土の圖を畫らしめられし事蹟等を跡づけるとするも、淨土敎興隆の運は平安朝に於て進み、叡山には、傳敎大師の後に慈覺大師圓仁の傳へし支那五台山の念佛三昧によつ

て常行堂の造らるゝあつて不斷念佛の道場が開けた。しかも尚ほ廣く一般世間に念佛弘通を計つたものに空也上人光勝があつた。光勝は醍醐天皇の皇子との傳へもあり、天曆二年叡山にて受戒したと言はれてゐる。常行三昧堂の業は、廣い社會と隔離して閑寂の境にあつて念佛を專修するにあるが、空也上人は世間卽ち道場であつた。諸國を巡歷し、道路に念佛の德を說きよく人の集る市場にあつて說法したから、市聖（いちのひじり）の名を得たことは、廣い社會の道場がこゝに開かれてあるを語るものである。その他上人が人の死屍の野に棄てられてあるを見てこれに彌陀の名號を書いて葬つたといふことには人間に對する汎い愛がある。

空也上人が京都にあつて下賤大衆のために踊り念佛をして、衆とともに歡喜せるとき叡山の横川には、源信僧都が學を修めてゐた。僧都は空也上人の寂後間もない寬和元年に「往生要集」を撰した。

往生要集は、天台宗の念佛よりさらに步を進めたものがある。天台敎理の上

に確然立つて念佛を勸めたものには僧都は「正修觀記」等の著がある。而してこれより進んで往生要集は、覺り易く、行ひ易き念佛を說けるにあつて、佛教にはその門多く、行法また繁多と雖、「頑魯の者」にも堪ゆるものとして考へられたところに重要な意義がある。源信僧都はこの著に於て觀念の念佛を說いた。阿彌陀の淨土を觀想するものであり、實際の姿を觀ぜんとするにある。然もなほ、かくの如き觀想を成し遂げ得ざるものに口に阿彌陀の名を稱ふべきを勸めた。

往生要集の著作は佛教教學の上の學問的な著作であるが、すでにそれに魯鈍凡愚のために行ひ易きの法を說くところに、さきの空也上人によつて實際に行はれた大衆を對象とせるものに、教學上の根據を與へたこととなる。當時貴賤の間には、口に彌陀名號を稱ふること已に行はれてゐる。然もこの行法に對する教理上の根據とその組織を與へるものはこの源信僧都の著作であると云ふことができる。

源信僧都の後に源空（法然上人）が出た。口稱易行の念佛は他の宗旨に附庸としてあり、寓宗として考へられたものが、獨立な宗旨として淨土宗の成立を見た

のである。

かゝる時代の轉向は、一般衆多の人々が時代の意識の上にのぼり來ることである。社會の實際生活が卽ち佛敎の敎義と合するに至るものである。

佛敎々理が理論的な立場にある間にあつては、それは學問的智能に於て特殊な人々に限られる。淨土が觀念としてあること、卽ち靜思し、觀想するによつて觀じらるとするに於ては尙ほ閑暇な階級にのみ達せらるべきを有つ。衆愚と凡夫を正機とする救濟が來ることによつて一般人が初めてその生活に卽しつつ、最高の法門を悅樂し得るのである。社會的な立場に於ては、こゝに初めて平等な利益が見られなければならぬ。

法然上人以前に、堀河鳥羽天皇の時代に良忍が出でた。良忍の開いた融通念佛宗はすでに言つた如くに、一人の功德は一切人に融通するにある。卽ち融通念佛は、一人一切人。一切人一人。一行一切行。一切行一行。是名他力往生。を說くにあつて、一人の功德の一切人に通ずるとともに一切人の功德一人に通じ、一人の行爲は一切人に、相互に通同するところに他力往生と名づくるの本旨

があるとする。こゝに於ては他人の力を俟つもの多く、自他相互の融通を特に言ふがゆゑに、その教理に於ては、社會各員の相互の依助を最も強く說いたものと言へる。

この教義が華嚴經法華經を正依の經として說くところ、後の阿彌陀經、無量壽經により彌陀本願の力による他力なるものと異るところあるけれども、後に來る純粹なる他力、絕對なる彌陀の力に依るものへの思想上の過渡として考ふべきがある。從つてまたそれだけ凡愚を對象とする易行の教理への過渡をなすものであり、社會的には、舊來の貴族的な、特別階級を考ふる佛教より一般民庶の佛教への過渡と考ふべきがある。

法然の淨土宗に至つては、廣大なる彌陀の誓願に依つて、難行の聖道門を捨てて易行の道たる淨土門を說くにあつて、凡夫を以て正業正因とするのであるから、一般大衆を包容する人間的精神に於ては究極に達したものと言つてよい。

「わが身は煩惱罪惡の凡夫也」と信ずる宗教上の人間の反省は、實はかゝる凡夫も、なほ佛の本願によつて等しく救濟せられて、尊き佛果を得るを肯定する偉大

な根據を有つのである。故に凡夫たるさまざまの姿を反省することは、人間の實際生活には、その生活の否定ではなく却つて人間界に於ける諸業をそのまゝに肯定するものを有してゐる。「衣食住の三は念佛の助業也」とするは現世の生活を肯定するにある。念佛を申さんためには「自力の衣食にて申されずば、他人の衣食にて申すべし、一人して申されずば同朋とゝもに申すべし」とせるには、自他の分界を撤し、同朋の意識を豊かなるものにし、廣い社會の共同の生活がこゝに考へられてある。

一般衆多の意識はさらに進んでゐるを見るのである。

かく王朝の佛教は、その諸宗の興隆に就いて見れば、一般人の教化に於て、大に進み、教義の發展は特に人間界に於ける人間自覺の深さと範圍の廣さを進めて來た。

さきに王朝の學問は奈良朝末期から昌運に向ひ平安朝中期に至り衰兆を呈したことを説いた。その學問の社會性なるを見れば確かに、中期以後は封鎖的

となつたと言へる。これに對して宗教及信仰の方面は、明らかにこれに反するものをもつてゐる。學問が階級的に封鎖され、貴族階級の間にも、一部に限られくる傾向を示してゐるに對して宗教は、平安中期以後は、その教義が墮落し、退化して一般衆愚的になつたのではなく、大衆を正因とし、凡愚を正機とすることは、教義の上には大乘佛教の力強い發展の結果である。從つて新宗教は、舊來傳統の壓抑に對抗して、力強く一般人に流通した。

かゝる學問と宗教信仰の相反する傾向は、精神生活の上には、學問と宗教の分離があり、學問は個人的にその身をたすくるものであつても社會的に重要な役目を最早なすべくもなかつた。學問が職業化するはこれであつて、學問が公卿貴族の一部にとゞまつて、學問の家筋たるものが生ずるところである。學問は漢才として一部の階級間に重んぜられても、もはや國民の精神生活を支配する力もなく、それらと分離せる存在であつた。一般の道德的意識は、さきに言ふごとく社會性をつよく發展させてゐる宗教に負ふやうになつてくる。宗教が社會の一般に應じてくるところに古き日本の精神が蘇るものがあると思はれる。

何となれば一般大衆の裡には古日本の精神が漢土の學問の影響や、滲透を被らずに殘存してあり、また新たに生成させてゐたと信ずるがためである。

かゝる精神は平安朝末期に新たに興りつゝある新宗派がもつ集團的結合のうちに見出されるのではないかと思はれる。融通念佛が集團的行動を重んじ、衆人相集り相依る念佛の行爲——而してその裡に存する、教義上からも來るところの非階級的傾向——は、新たに見られる精神行動の事實である。淨土教の興隆に伴へる念佛衆の集團にもこれは等しく見出されるものである。これらはなほ鎌倉時代に於て强くあらはれてくるが、この集團には古代の相依相助の結合感情が共在してゐる。而して平安朝の叡山日吉社の神輿を舁ぎ降る山法師の衆徒、南都の神木を奉じて都に入る興福寺衆徒の集團の意識と異るものあるは明らかであり、前者には宗教信仰が社會の道德的規範を自らに決定してゐるものがあり、また相依相助の結合の意識は道德的生活の基準として深くに存在するものがある。後者の似て非なる宗教々團と異るものがある。

かゝるうちに新宗教の興隆は古日本精神とも結び付くものを有するのであ

る。

八七

藝術の上にも、王朝の時代の心は同じやうに動いてゐる。平安朝初期の美術として、まづ彫刻をとつて觀るであらう。初期の彫刻は密教の興隆のもとに特殊な情調を表出する作を遺してゐる。天平時代彫刻とこの時代のものとの相違は、かれにある快朗なるものに代つて、一種の暗幽なるものをもつことに見られる。かゝる暗幽は、密教教理がもつ神秘的な信仰の意識から來ること言ふまでもない。印度民族のうちに胚胎した廣大な世界觀、深刻な人間意識が支那の唐代の理想的精神を受け容れ、さらに我國に傳つて發展した密教信仰には、天地間の萬象に透徹するを求める强烈な一種の神觀がある。日本古代の精神が有てる天地の森羅萬象に神異の靈能を感知することに對して、傳來の密教々理は深幽な神學的な理論の基礎を與へてくれた。こゝに日本の古信仰が更生すべきものあることと、すでにのべたところであるが、藝術的意識に於ては深さなるも

のの發展は、まさにかゝる密教の精神に多くよると考へられる。造形美術に於て、一般に言はゞ、古代、または原始的な藝術は、その平面的な敍述を主としてゐると言へる。卽ち、つねに「平たさ」の感を多くもつてゐる。わが國の推古時代彫刻について見ても、全體に通じて「平たさ」の感が勝つてゐるを覺える。法隆寺藥師三尊、釋迦三尊、を見るも、それらの素朴にして生硬な感とともに面容にも姿容にも、直ちに來るものは「平たさ」の感である。衣文の線條も深く彫り込まれてゐるにかゝはらず、たゞ褶を表はすことにつとめて、それに奧深さを感ずることができない。こはまた法隆寺の夢殿觀音に於てもこれを强く感ずるものである。左右均等のその端正優麗な姿體の上になほ感ずるものは、扁平な感じである。鰭狀の衣文は奧深さを助けるのでなく、平面的な、記述的なものをもたらしてゐる。天平彫刻には、この平たさの感は漸く失はれてくる。深さがこれに對して增すと言へる。その時代の諸佛像に見る姿體の豐麗なるはこれがためであるとせられる。またそれだけ感覺的となり、自然らしさを增し、寫生的な風を帶び來つたと言へる。繪畫に就いても、かゝる變遷を考へられる。要するに、一般原

始的な藝術より、その發展に隨つて、平たさより深さに向つて、進むもの、とは一概に斷じ難いにしても、推古時代より天平時代への過渡にはこの傾がある。而して天平時代の精神に見る物質と精神の諧和には、かゝる表現を要望して已まなかつたものあつたとすべきである。而してさらに平安朝初期に至つては、彫刻に於て、深さの增大は殊に强く感ずるものである。この深さの增大は、たゞ感覺的にその物にあるのみでなく、事物の自然の上にあるよりも、なほ感覺を超えた超自然的な存在の表現としてあり、また要求せられてあるを考へるのである。彫刻技術としては、刀法の深刻、その隆起せる衣文襞褶の特殊な刻れる形狀にこれを見、面容には眼窩及び鼻下、上唇部に於ける凸凹部の强き表出、それらから來る陰影的な效果によりて、これを强くあらはしてゐる。またそれよりも全體に被へる健勁、充滿の感は、その內面的な力を十分に、示してゐる。然も、あるときは、寧ろ過度に表出せんとするものであつて、形に於て諧調を失へるものありこれは形狀の外面よりは、內にある想念の表出に專らにして、外面の規準を放棄したものであると考へられる。意志の力によつて、外部自然の形狀を壓倒しさらんと

するものである。

意志力の强健によつて外界を率せんとするものは、平安朝初期、平安遷都以來見るところの心的傾向であつた。さきに言へる人文主義的精神の興隆の一面に外ならぬものである。

美術の上に眞言宗の教義が與へてゐるものに、その精神的な方面がある。眞言宗に特に說かれてゐる不斷の精進力は、今までの宗派やその時代の他の信仰に於てあるよりは、重く教へられてゐる。歴史の進展から觀れば、眞言宗はこの方面の精神行動に强く寄與してゐると言へよう。信、進、念、定、慧の五根を說くこの宗旨は、信心、精進、念願、定力、智慧の諸種精神活動のうちに、精進と念力の强さを重んじ下根劣惡の徒も、受持不退の業を修するに於て、卽身成佛の機ありとするところ、意志力の强烈を深く考ふるものがある。人間精神の諸活動のうちに意志的活動には、人間の豪重深奥なるものの發露が想ひ合はされる。平明暢達には感情の快美が考へらるる如くに、幽暗深刻には意志の强堅が考へ及ぼされる。

天平時代の彫刻にあつては法華堂本尊、その脇侍の諸尊にも、明暢快適の感が

ある。忿怒部の諸像さへ、法華堂の執金剛神、戒壇院の四天王像に對する時のごとく、なほかゝる感あるに對して、平安朝初期に見る諸像は、京都神護寺の藥師如來像の豪宕なる、高野山金剛峯寺金堂に安置されてあつた金剛王、金剛薩埵像の雄拔剛壯なるごときあつて、それらにはかゝる快爽暢適の感を求め得ない。却つて、それに代るに、鬱勃たる氣力と暗幽なる忍苦の情を奥深く藏するあるを思ふのである。神護寺の五大虚空藏、觀心寺如意輪觀音像の澄晴和雅なるものにあつてさへ、その全體に、一種の深幽なる感情の伴ひあるを思ふのである。

繪畫についてこのことを言ふならば、まづ、東大寺大佛の臺座の蓮瓣にある佛國の圖を見よ。それは、巨多の佛像が毛彫にされてありながら、遠近の法に疎くして、遂に深さの感を有たざるものであると言つてよい。描かれたる佛像の大小は、遠近を表はさんがための約束ではなく、畫圖の意趣を說かんとする說明的のものであり、寧ろ物語的な趣向である。

大和藥師寺所藏の吉祥天の圖は、色彩の華美研妖に目を惹くべきがあるけれ

ども、深さの感を有たない。それに對して、平安朝になれば滋賀縣三井寺藏する黄不動像の如き前者と同じく單身、孤立し、他に遠近を表はすべき背景を有しないにしても、これには雄大な構圖のみからでなく、深幽なるものをもつてゐる。高野山の赤不動像の如きも、深さの感は、その不動像の傍なる岩石の遠近の景によるよりも、その像のもつ精神より來るにある。鐵線の如き描法も、その線に意味ありと見るよりは、それによつて圍まれたる空間に淺深を表してゐるものがあると考ふべきである。これらは繪畫的なるよりは彫刻的な感觸を表はしてゐるとも言へるが、これにも深さの感のあるを否み得ない。かゝる藝術に於て見る「深さ」の感は、時代の精神と相協ふものがある。漢學の興隆、詩賦の流行、難解なる漢文の修練、而して博士の諸門諸生を集めて講學辯論を事とせる時代の意識、而して密教的神秘主義と意志力の强盛を要求する精神傾向と相合ふべきがあるのである。

繪畫に於けるかゝる彫刻的な、深さの感は平安朝の中期より漸く薄らぎ、惠心僧都畫くと傳ふ高野山二十五菩薩來迎圖が畫かるゝの頃よりは、その畫面に於

て直ちに看取するごとく、平明なるものが回復されつゝあるを考へる。この來迎圖には、諸菩薩、彩雲に乘じて、奏樂來迎するが描かれてゐる。明朗にして快爽な感は、その畫の內容の性質にもよるが、なほ時代の心は、さきの暗幽晦澁を好むものをこのうちに影さへとゞめてゐない。その他、この時代に漸く多く見られるやうになる繪畫にあつても、この平明な感は漸次著しくなつてくる。藤原時代に好まれた屛風畫なるものは屛風に彩色の、山水、櫻花、瀧水、などを描けるを普通とし、それらは裝飾的な圖樣に丹青の賦彩を艷麗にせるものと考へられ、恐らく平等院の鳳凰堂の扉繪に現に見るものよりは、なほ鮮麗にして平明なものであつたと考へられる。かゝる屛風畫の出現は、また平安朝に於ける寢殿造の盛行とともに大に興り、建築の優雅淡白なものと相副ひ裝飾としての效果を舉げてゐたに違いない。建築に於けるかゝる優雅の風尚は、西方の教主阿彌陀如來の淨土を欣求する、なごやかな心とも合致し、佛寺建築にては、阿彌陀堂建築の如き優雅にして輕快、且つ明澄の趣あるものとなり、時代の意識の上にこれが擴どつてくる。現存する宇治平等院鳳凰堂の優婉華麗な樓閣造の阿彌陀堂、また法

界寺にある方形造の屋根の柔かい線が主潮をなしてゐる、阿彌陀堂の如きも、要するにかゝる姿に於て、時代人の心を映出さしてゐるものに外ならない。

繪畫の上には、かゝる精神は、洛西長法寺の釋迦金棺出現圖の、金棺より出現せられる、釋迦の金色身、その相好、乃至圖全體に漾へる優婉さ、また醍醐寺藏する普賢延命菩薩の圖の華美鮮麗さにも見られる。さらにこれらは時代の工藝美術にも、より精妙な形に於て出現してゐる。

かゝる優雅な精神傾向こそ、平安朝初期には前景にあつた大陸からうけた理論的にして、且つ意志的なるものより轉じて、自然的な且つ直觀的な或は、寧ろ感情的なものへの展開であり、こゝに古き日本人の快恬、明澄な性情の方面が再び蘇りつゝあるものと云へるであらう。もとよりこれとて前代文化のそのうちに洗錬を經てきたことと云ふまでもない。

この傾向は、漢學の昌んであつた、平安朝の初期に比して、和歌の發達があり、書風の上には、また日本的趣味を豊かに有する世尊寺流が行はれ、行成の書風等が愛でられ、假名が用ひられて、草假名の書風も優艶麗妙なものの來つたときであ

る。

かくて平安末期の美術に至つてはこの傾向の進むこと言ふまでもない。

八八

しかしかゝる平安朝の末に近づく時代の造形美術を見れば個人的感覺が、藝術の上に、漸次押しよせることを氣付くのである。

このことは、建築の上には佛寺の建築が、一般的に定まつた型から離れること にも知られる。自らに世俗的な個人的趣味がとり入れられること多くなる。邸宅と佛寺が混合する度合が强くなるを見るのである。平安朝中期の頃より言はゞ、御堂關白藤原道長の京極第は卽ち法成寺である。東は鴨川の淸流に臨みこれを隔てゝ東山の翠巒を眺むるところにこの寺の麗しさがあり、寺域の内に道長は住みて、堂宇の裡に日を送ること多い。道長はまた九條鴨河の岸なる關白忠平の創建の法性寺の内に五大堂を建てゝこれに詣り、政務をここに見ることさへあつた。法性寺は西に鴨河を見る勝景の地であつた。白河法皇の法

勝寺の造立も、その地は藤原氏が累世有せし白川の別業であつた。邸宅と佛寺の混淆は、別莊を寺とする風習によりいよ〳〵増した。もと邸宅を捨てゝ寺とすることは、此時代に始まるのではない。平安朝の初期には、嵯峨天皇の嵯峨の山莊の後に大覺寺となり、左大臣源融の嵯峨山莊の栖霞觀の後は栖霞寺となり、後また、今の清凉寺の地となつた。平安朝末期に至つては、この風いよいよ、しげくなり、關白賴通の宇治川にのぞめる別莊は平等院となり、日野資業の別莊は日野法界寺の阿彌陀堂にその俤を遺せるを見ることができる。佛寺が世俗生活と接近することには自らに個人の趣味嗜好がこれに入り來る。游息の地が佛寺となり、佛寺建築が自然の景色と相應じてくることもいよいよその度を加へる。建築そのものに於て、自然がもつ氣分をとり入れることが行はれて、藤原時代の建築は自然を壓倒屈服さすものではなく自然とともにあるの感が多く生じ、自然と、諧和するものであつた。

平安朝中期より末期にかけての建築は、かく四周の自然と相俟つて美しさの效果を大にしたと考へられる。白川の法勝寺は白川の清溪と池水の洸漾とを

もち、山を後にして、山水相遇ふの佳景があり、木立深き庭苑をもつてゐた。賴通の平等院は、前には箭の如き宇治川の碧流と峽谷の麗しき眺をもち、その更なる白川の金色院は、四條天皇の皇后藤原寛子の建て給ひし淨刹であるがまた更に幽なる山峽の閑靜があつた。

かゝる清淨幽寂の境に絢爛多彩の堂舍を建てて、なほ自然の情景を破らないところに藤原時代の人のこゝろがある。

法華經には「七寶雜色樹、常有華果實」の句がある。この時代によく讀まれてゐる法華經のうちにも譬喩品にある句である。また同じ經のうちの「金銀瑠璃、硨磲碼碯、以衆寶物、莊嚴嚴飾」の語は時代の華美絢爛を賞でる風尚に合ふものがある。しかし、法華經こそこれらを通じて、自然の全體を觀、草木樹林を自然の姿そのまゝに生命ありと觀たものであつたのである。即ち經の說くところは、一切世間の諸相に常住の理ありとするにあつて、草木非情も佛性を具するとし、等しく法雨にうるほふ森のした葉に、無限の哀憐を覺ゆるこゝろがある。したがつて、法華經藥草品が「大雲雨ふるに、一切の卉木叢林及び諸藥草、その種性の如くに

具定して潤を蒙ることを說いてゐるにも、平安朝人の自然に對する深き同情が催されてゐるのである。然もこのこゝろには古き日本民族の自然の愛好が根をなしてゐる。

八九

しかし造形美術の上を觀るに、この美術殊に信仰關係の美術に於て平安朝末期より鎌倉時代初期にかけては、今やある變化が來てゐる。

時代の心を映出し、時代の心を表に、よりよくあらはすものは最早建築ではなく、それよりは彫刻、またさらによく繪畫がその役目をなすやうになつたのである。即ち建築のごときは、その性質上、漠然と一般的な感情を表出するに止まるものであるが、より强く個人的な情感を表現するに適するものが發達しては、これに代るべきものであつたのである。こゝに造形美術に於て、時代の精神傾向を觀るには、もはや建築によるよりは彫刻、繪畫によるべきものとなつて來た。彫刻よりもまた繪畫的なものが文化史の上に於て重要さをもつやうになるの

は、この時代より次の時代にかけてである。

平安朝末期にあつては、彫刻は宗教信仰と結び付いて、建築よりは遙かによく宗教的理想をあらはし、人間精神の形態を表出してゐるが、繪畫は人間周圍の自然をとり入れて宗教的情感をさらによく表出し、これに關する人間の行爲が敍述せられる。個人の感情及び思想がそれ〴〵に舒べられることによつて、人間生活が、より切實に描かれる。繪畫が藝術の上に有つ役目は廣げられ、時代精神を、よりよく映出することとなる。

かくして平安朝末期からは繪卷物の類のさかんとなるものがある。鳥羽僧正の鳥獸戲畫は、鳥獸の嬉戲するさまざまの態容を描けるものであるが、これ自然事象のうちに見られる人事界の姿態を見たものであり、自然事物のうちに人のこゝろを讀んだものである。信貴山緣起の繪卷物は、寺塔に關する說話を語りつゝ人間界に常に見る人間生活の常理を舒してゐる。

大和畫が發展する上に觀る文化史上の意義は、その一には、今までの佛畫が一般的な觀念を表出し、佛像等の一般的な德相等を表現するに努めてあるに對し

て、これには、個々の場合に於ける感情、その情景がよく表出されるに至つたことに關してゐると思はれる。而して範疇的なるものの代りに個人的なものが來り、一般的のものの代りに特殊なる場合がよりよく描かれることは、要するにかかるものの裡に我國の自然と人間生活が我國民の藝術に生き、日本的なるものが來ることである。

第七講　鎌倉時代と武家文化

新文化の興隆

九〇

道元禪師は、佛子たるものは、粟散の小國の主よりも尊いことを說いた。また女人も佛子たることを說いた。女人をして一國の主より尊しとする考へは、平安朝時代に文藝に於ける女流の活動、それよりする女性の優越觀とは異つた性質を有つてゐる。平安朝の女流文學は、時代文化の荷擔者の一部をなす女人たる制限せられたものに過ぎないが、鎌倉時代のこの女人佛子には更に廣い女子一般のものがそれに表はされてゐる。貴族たると民庶たるとを區別することなく女子が考へられてある。

法然上人は惡人についても往生の機を說いた。親鸞聖人によつて尙ほ强く

これが說かれてある。この罪惡人の觀念は、一般に言ふ惡人よりは廣い意味を有ち、人間としての罪惡觀に立つてゐる。由なき里人と言はれて貴族より卑賤視せられた人々に制限されてゐる事柄ではない。

かゝる考へが强く進められることによつて、社會の階級觀が自然に變化を蒙ることはある。しかしかゝる社會階級の變化が來るよりも、より早く出現するものは文化荷擔者なるものの變化であると思はれる。

即ち鎌倉時代を言ふとき、何人も言ふところのその特色たる武家政治の成立は、武士の優越、舊來の公家に對して武家の新階級の成立等の社會階級の變革のみでなく、その奥には、より廣い人間の自覺が成立してゐるのである。社會の上に新たに興隆しつゝある武士が人間としての自覺を高めつゝあつたので、舊來政治の上にも卑下してゐた武人が、人間の政治的活動の上にも、人間の社會生活の上の效用、それへの貢献にも、自らの價値を認めることが來たり、人間として、今までは特別な階級と考へられてゐた貴族に對して新たなる地歩を占めたにある。これ舊來の文化荷擔者が變はり、武士が新文化に參與してあるを自ら知つ

たのである。かゝるものは、從前よりも遙かに數多の人間が人間自覺を高めたことである。前講に言ふ宗教に於ける人間自覺の廣まれることは、要するに鎌倉時代の武士階級の成立の精神上の基礎であり、これを支持せる根據である。

九一

このことより更に言はゞ、前代王朝の貴族的文化には、その歴史的成立から言つても、またそのものの性質から觀ても、自らに集中的、偏在的傾向が、そのものに含まれてある。それに對して新時代の文化には分散的とも名づくべき傾向、融通性なるものを帶びてゐるものと言へる。この分散的傾向と言ふのは、二つの方面に於て見られる。一は地域的に於てであり、文化が廣く及び行くこと、地域が一地區、殊に中央都府に制限されずに、なること、二には階級的にも言はるゝことであつて、異つた階級に於て、それぞれの文化的意義を有する生活が發展することである。この點では鎌倉時代、室町時代の文化の間に類同を考へ得られる。兩時代は相違もあり年代にもかなりに長い時代を有してゐるが、しかし一般目

本文化の發達の上にあつては、こゝに言ふ分散的とも言ふ傾向には同樣の性質をもつものである。階級的な意味から言へば、階級的な關係は、政治にも社會の上にも前代と異らず儼然としてあり、公家の外に武家が興つて、階級的節度は嚴重にあるが、上下の間に文化の偏在性が漸次消滅すべき傾向を來たす時である。卽ち一般階級的節度の增進する如く見えて、文化の上には却つて階級間の融和を惹き起し、新文化の發生を促しつゝあつたのである。なほ精神の上に於ては、鎌倉時代には復古的精神、個人意識、且つ意志的要素が前景に現はれてゐるを見るが、室町時代になつては個人意識は進んで主觀的色彩を多く帶びるやうになり感情的な要素が多量に來ると考へられるものがある。後講に於てこれを說かうとするが、この兩時代はともに浪漫的（ロマンチツク）な時代だとする點に於て同じく通ずるものがあると言へる。

武人勃興

九二

平安朝末期から政治の上にも、社會の生活の上にも、擡頭するものは、武士である。武士といふ語は、後には既に美稱たる性質を帶び、武人としての外に階級的には支配者たる意味と、道義的には、高い規範の維持者たる意味を有つてゐる。しかし武士興起の歴史に顧るならば、武士が、さむらひと言はれ、この語の原義は、單なる侍者、或は伺候人たるものであつたが、此の侍者伺候の語が遂に支配者たり、道義的規範の維持者たる觀念に達するまでにはそこに社會的意義が歴史の展開の裡にあるとせなければならぬ。

抑々武士の語が、ある階級人を表はす觀念として成立するまでには、其以前に武士の語と同樣に用ひられゐる語が他にもあつた。平安朝中末期の中に屢見る勇士、武勇の輩、武人などは、ひとしく後の武士なるものをあらはしてゐた。從つ

て此等の語は置き換へて用ひられることに少しも矛盾はなかつた。左大臣藤原賴長の日記である『台記』に、左府賴長の身邊に常に伺候する彌里なる者は、勇士であつてその勇猛なること『人を殺す數度、敢て敵なき者』と賴長自身が記るし、且つ愛寵してゐる。勇士などの名は、これによつても知られる如く、その行爲が武力または勇氣によつて人に仕へてゐる者であり、武士といふ語も同樣、智慧才能によつて勤仕する者でなく、體力强大と、武勇の勝れたるによつて用ひられてゐる人間である。それゆゑ、武士は、その發生の初期は、この語の示す如く、武勇の士として、貴人の身邊に伺候して警護にあたつた輩に過ぎなかつた。『吾妻鏡』には常陸房昌朝が賴朝在京の時身邊近く侍してゐたことを記し『これは延暦寺の僧なれども行家を殺した者であるから僧なれども勇士である』(註)とある。かくの如きところに武士、勇士が「さむらひ」たる名を得る筋道を知るとともに、この階級の發生の意味を知り、平安朝末期の社會が、これを必要とした所以をも見ることが出來る。

註　吾妻鏡文治四年七月條

武士の出づるところは卽ち地方であつた。京都からも、貴人警衛の勇敢の士を出だすであらうけれども、京都の都會的な土地に於てあるよりは、地方はかゝる武人の發生に最も適ふてゐた。公卿朝臣、貴人權門は地方に莊園を有し、その莊園との關係は、たゞに經濟上、諸物資をこゝより供給せしむるのみではなく、また勞役に服する人をこゝより徵するの關係があつた。京都に於ける公卿は事あれば地方莊園より人數を徵することが行はれてゐた。京都の亂離は此の關係を頻繁ならしめ、平安朝末期の京都に起つた社會的不安は、これら地方の武勇の輩をして京都に集まり、また定住せしむるの機會を與へたのである。しかし、これら武人がたゞ莊園所有者の招きに應じて地方より京都に來たことによつて、或はまた京都にあつて此等が小集團をつくるに至ることが武士階級の發生、成立が直に來たといふのではない。武士階級の發展には、それら武士が、統率者として、所謂武門の棟梁を得ることが必要であつた。併し尙ほ必要であつたことはこの武門棟梁の下に集團が組織づけられ、また訓練さるゝことであつた。

而してこゝに貴族身邊の護衞は轉じて社會勢力として武人となり、武士階級が出現するに至るのである。

九三

凡て社會勢力として新階級が成立することには、三個の重要な要素を有つをつねとする。一には統率者たるものと、二には新階級を形つくるべき衆人と、而して三にはこれ等を支持すべき思想である。

指導者として武門棟梁の興起は、平氏にしても源氏にしても、その出身は貴族たる家筋であつた。平氏のうち特に桓武天皇皇子葛原親王の裔、武將として名あり、その族伊賀伊勢に居るものは卽ち伊勢平氏にしてこれより正盛忠盛清盛を出だし、源氏では、源義義、義家等の出でたのは清和源氏であり、清和天皇の皇胤にあたるものである。しかしその武士の統率者として社會的な革新にあたつたものはその門葉によるのではなく、軍兵統率に於て見たるその實績に於てである。後になつてはその家系の尊貴を强く唱へたところあるとは云へ、初めの

時期にあつては、武士統率者の祖先も、舊來の貴族たる權門の驅使に甘んぜざるを得なかつた。平安朝の平和なる時期にあつては、京都に於ける佛寺の造營法會の盛儀に、地方より多くの夫役と資財が徵せられてゐる。寬仁年中藤原氏が京極の邸宅を改め造るときにあたつては、後の武門棟梁の家なる源賴光もこれを助けて家中の雜具を悉く獻ずることがあり、その物の多きによつて時人を駭かしたことがあつた。

源氏は舊社會の貴族の上位にあるものの爪牙として甘んじてゐるうちにも社會不安は、舊來の社會組織を以てしては、十分その社會生活の機能を發揮することを得せしめなかつた。社會不安は、舊貴族社會と、貴族文化の裡に發生してゐる缺陷によつて現實にきてゐるからである。舊貴族社會は文化の集中的な傾向の增長によつて日本全國の文化であるよりは、京都の文化に、京都に於てあるよりは確かに藤氏一門のために、藤氏一門に於てよりはそのうちの特殊な家筋のもとに凡てのものの集中が行はれてゐた。從つて社會不安發生事情は京都よりはまづ地方に、また京都にあつては貴族的社會よりは一般社會にあるべ

きであつた。

平安朝に於ける京都の繁榮と全く異れる地方にあつて、不安を芟定すべきものは、京都に於ける貴族の統率者と異る立場にあるものであり、それは地方文化に於て發生すべきものであつた。

陸奥話記が源頼義を記して、俗多く武勇を好み頼義威風行はれ「拒捍之類皆如奴僕」としてゐる。人を奴僕の如く服屬せしむるものは頼義のもてる特質であつたのである。源義家については騎射神の如くであつて「武士歸伏するところたり」としてある。平氏にあつても「宇槐記抄」が平忠盛について記るせるやうに「奴僕國に滿ち、武威人に軼ふ」とあるがそのもつ特色であつた。これらは、京都の文化に於ては全く異れる性質のものである。人を率ふるに於てその原理的なものの相違がこゝに存する。新たなる統率者指導者の出現がこれにある。衆人統率の原理の異れるものは、即ち地方に於て多く見たところであつた。

革新的な社會變化が來るとき、かゝる指導者の下に集つた衆人は、所謂武士で

あつた。しかしもともと武士として已に階級を形成してゐるものではなく、彼等は、舊社會の內に存在してゐた一般被治者であり、多くはもとこれ農民であり、地方住民たるものであつた。武門棟梁となつた源氏平氏がもと地方にあつて國衙の官にあるときにこれらの下に多く集り、また集團が形成されたものである。

源氏にあつては源經基は早く武藏介、太宰權少貳などの高からぬ地方の官にあつた。その長子滿仲は伊豫守陸奥守となり、次に滿政はまた伊豫守武藏守となつてゐる。しかもなほ經基の諸子は、滿季が武藏守となり、滿實が陸奥下野掾となり、滿快の下野守、滿重の出羽介、滿頼の下野守となるがあつて、その族の東北地方に播蔓するものがある。頼光に至つては攝津伊豫美濃の諸國守になり、頼信の伊勢陸奥甲斐の諸國守となることあり、頼義の陸奥守、義家は出羽守鎭守府將軍となるに及んで東北邊陲の地にこの族の蟠居するその基礎は固くなつたのである。

平氏にあつても平忠盛の伊勢守となり、平氏が伊勢伊賀地方占居の形勢をな

すものがある。しかしなほ源平二氏にしても、かゝる地方在官の久しいものあるとともに、地方の亂離に際して征戰に從ふこと多くしてこれら武人をして衆人と共に密爾な結合を成さしむる契機となつた。

源經基は平將門の亂に、討伐の軍の中にあり、藤原純友の反にあつては小野好古に從ひ、餘徒の追伐に功があつた。

平貞盛は平將門を破つて之を射殺するの大功がある。平忠盛は出雲に於て源義親を撃ち南海山陽の海賊を捕へて功を立てた。

かゝる地方に於ける集團の形成、集團生活に於ける一の統制の發生する契機は、武士なる多數の衆人が一の階級的なるものを形成する階段であつたのである。京都に於てはさらに保元の亂があり、またつゞいて平治の亂を見たことは、この武士集團が階級を形成する訓練として役立つたと言ふべきである。而してこの二亂は土地が帝都であつただけに、社會的であるよりも政治的な意味を多く有つやうになつたのである。

武士興隆は、その地域に於ては地方にあり、自然の裡に粗野にして氣力の充ちたる生活の間に、育成せられた多數の人々を基礎としてゐる。武士興隆は、かくて都市にあるよりは、反都市的とも言ふべき生活の精神を基としてゐる。而してこれはまた後に發展し來る封建制度なるものがもつ、根柢的な精神であつたのである。

ギゾーは歐羅巴文明史に於て、封建制度は粗野狀態の嫡子であると言つてゐる。剛健と生々たる氣力と、原古な生活狀態が封建制度の成立に多くの寄與をなしてゐること、東西の歷史に異るところはない。

九四

而して第三に來るものは、上述の二つの要素を支持すべき思想である。統率者指導者としての武門棟梁の家の崛起、而してこれに附隨し、從屬せる武士、それらに對して兩者を結合して、新社會に於ける勢力たらしめたものは、この主從の間に發生せる連帶的精神である。彼等の間にあるものは主君に對して服從を

誓へる精神、從屬者に對しては身命を以てする保護の精神によつて成立せる堅い結合である。主君の保護に對して恩を感ずる義理の精神は卽ち恩義の觀念である。

武士の興起とともに來たかゝる結合は、これ封建制度發生の根柢にあるものである。

かゝる結合の精神は、寧ろ私的結合と言つてよい。王朝の政治にあつては、郡縣の制度卽ち國郡の行政區劃を明らかに立てゝ、國司の任命、その任期の限定、その交替の嚴守などは、衆民を治める上に公明にして、よく整理せられてある制度の精神がある。しかしかゝる王朝の政治の壞廢とともに來つたものは、武門の興隆であつて、それには私人的な衆民の保護があり、それらの堅い結合がある。前者、王朝の政治には一定の理論に基く精神があり、後者、武門の興隆と武士の結合には封建的なものがあつて、それは理論に基くよりは、全人的な依憑、信賴が基礎をなしてゐる。源義家の武名、天下に布くや、諸國の百姓が田園の公驗を義家に寄せてこれに從ふものの多いのは、その武力に倚憑して、その保護の下に附隨せ

んとするのである。源頼朝の鎌倉幕府を開くや、幕府の重臣等は、頼朝とともに戰ひ、死生の境に共に出入し、苦樂を同じうしたものであつた。鎌倉幕府に於ける御家人と稱するものは、要するに、もとはかゝる關係を基礎とするものであつて、將軍に對して御家人と言ふは、公的な性質のものであるよりは寧しろ私的な堅い結合を意味してゐる。而して御家人は、この關係に於て他と異るものあるを誇りとするのである。幕府の制度の整成と其勢力の伸張とともに御家人は增してきたが、御家人の名の本來の意味は私的な隨從人たるものである。後になつても幕府の御家人となるものは頼朝に面謁することを必須の條件としてゐた。後これは單に、名を書して將軍に獻ずることによつて御家人となるの儀式となつたが、その最初の意味をなほこれにも窺ふことができるのである。

武士の興隆とその團結の裡に有てる精神には、古代日本の氏族制度の社會に於て見た相依相助の精神が存在してゐる。さきに講じた氏族連帶の觀念は、その團結の成員をかへてゐるけれども、なほ殘存してゐると言へる。かゝる意味

に於て、武士の興隆には、古い日本の精神が、時代文化の上に更生したと言ひ得るであらう。

武士教養

九五

武人は社會的勢力として組織と訓練とを得たけれども、しかし京都に於ける縉紳に比して文學文字に於て劣つてゐたことと言ふまでもない。平清盛重盛其他一門の書寫による嚴島神社の納經によつて、平家の藝術的教養、源三位賴政集によつて和歌の道の堪能なるを知り得、其他武人の筆蹟類が今日のこるものによつて文字に親んでゐる有樣を推察するに十分である。しかも、これらは武門と云ひながら棟梁たるものでありその教養としては、京都と公家がもつ傳統的の學問と趣味教養に化せられ精醇にされた生活から來た結果である。武士の階級として觀れば多くは文字に疎くあつた。その言語さへ諸國の訛をそのま

まに語り粗野な生活様式は京都の内にあつても續けられてゐた。殊に東國武士が否、だみた言葉づかひは京洛士女の物わらひの種であつた。これら武人の京都への來住は、京都が有つ過去文物の組織には入り得ないものである、それゆゑこれを蔑しこそすれ、舊組織を一層高めるものではなかつた。さりとて京都に於ける文物の舊來の組織は是等新な感覺を有する徒によつて變へられたのではない。他の方面には社會の不安が學問から遠ざかるやうにした。學問は却つて新たなる形をとるやうになつた。慈圓僧正は『愚管抄』に「惣ジテ僧モ俗モ今ノ世ヲ見ルニ智解ノムゲニウセテ學問トイフコトヲセヌ也」と記してゐる。京都にあつても、平安朝末の社會の亂離からして學問の衰微がある。秀麗な漢文の文章は作ることに困難となるとともに讀むものにも勞苦が來た。これ日本の歷史と其の世態の變移を理解せしむるために草した愚管抄を假名交り文にて書く所以である。しかし、これは一面假名交り文が實は一部少數の讀者を對象とするのではなく、やがて廣い讀者をもつところである。かくして假名交り文が此の時代のあたらしき文體となり、これが通用文となることは、此の頃に

物興して來たところの武士階級の文字となることを運命づけてゐるものである。

武士階級の興隆と假名交り文の盛行は時を同じうしてゐる。假名交り文は純粹漢文よりは廣い社會の教養を背景としてある。鎌倉時代より、假名文、假名交り文の古文書、記錄類が現今に遺るものの多いのを見るが、これらに參與してゐる社會も一部の貴族、學問の階級に限つてゐるのでないを觀ることができる。のみならず、假名交り文には、特有の意義が生じ、漢文體がもつよりも、より適切に感情、意志が表現されることとなり、日本人的な思想と感情の表出に於てかへ難いものとなつてきてゐる。而して鎌倉時代はそれだけ文字が理解される廣い社會をもつこととなるのである。

鎌倉時代の軍記物語類にあつては今や、漢文に於ても見る剛健な表現を失はずして、然も日本人の感情意志を十分に表はすべきものとなつた、然もその理解に於ては、より廣い範圍の人を包むことが出來、而して新興武人階級は最も早く要求をもつべきものとなり發達を促進さしてゐる。平家物語の如き語り物に

は、漢文がもつものよりは適切な感情の流露があり、朗詠などの如きものよりはその内容に於て複雜な事件を有つことができる。而して、新興武人の階級に要求せらるべきものを有してゐた。

九六

この現象は、また同じやうの徑路によつて武士道德の發達を說明し得ると思ふ。その道德觀念には、舊來の道德的行爲と異るもののある武士の生活からして、自らに生ずる道德的教養の新たなる徑路がある。

武士道德の發達は、元來が粗野にして、然も素朴な自我の觀念の强い武勇輩が、自らの位置を自覺するとともに、自己本來の行爲の標準をより高いものに求めて來たことによるといひ得る。即ち武勇の輩が、自らを、より高い人間性に、或は武人の我をば、より普遍な我に高めんとする意志的な要求から起つて來たと言ひ得る。この時代は武士道德の發展から言へば武人が自己をかゝる普遍我なるものに適合させること、より一般的な人間性なるものを發展させて行くその

鬪爭と努力の時であると觀られる。

元來武士、發生の意義は、腕力或は鬪爭、殺戮を社會が要求したことにある。要するに、武士は、强力的な行爲によつて、その相手たるものを倒すにある。これが武士の發生の社會的意義であり、また武士の本質を成すところのものであらねばならぬ。即ち、武士の自體がこゝにあり武士我があるところである。しかし武士が勢力を得、社會的な地位を高むるに從つて、こゝにこの本質、或はその我なるものを改めて來なければならなくなつた。即ち本質的なるものを修整しなければならぬものを有つた。しかも、その本質的であることから離れずして、自らを修正してゆかなければならない。それ故にこの修整はまづ戰爭、殺戮、腕力的行爲の如き、について行はれて來たのであり、そこに道德觀念が强くあらはれた。所謂武士道はこゝに來るところである。かやうにして武士道の發達は鎌倉時代に於ける武士の社會的地位の伸展によつて惹き起されたものだとする。或は論ずる者が、武士道を以て日本建國の時よりありとするが、こはたゞ國民道德の意味に於て武士道を言ふものであつて、武士階級の道德觀念の問題とは別

箇のものである、而して武士に於ける道德なる武士道を言ふに於ては、鎌倉時代が時代文化の上に武士の道德的發展が考へられる時である。かくして道德の發生は、まづ武士の本質をなせる戰亂鬪爭の行爲の中にあつた。「古今著聞集」には武勇の條があり、時代の武勇觀が考へられる。その劈頭に、武といふことを一般的に論じてゐる。そして曰く、「武者、禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和衆、豐財、是武七德也」としてある。これは武の德を論じたものであるが、また武士の間に於ける道德意識の一般を表はしてゐると觀られる。そのうちに暴を禁じ兵を戢め、衆を和するといふ如きは、元來に於ては、武の本質、武士にとつては武士我と稱すべきものと相反するものといふべきである。しかも、これを以て武士の德であり、或は武士の道德であるとするには、武士我が實は、それよりも、より高いところのものに服從することを意味してゐるのである。その頃に武士の間に傳へられた美談とせられてゐるものにも、源義家が衣川に於て安倍貞任を追ふの時貞任の讀むだ歌に感じて、義家が矢を外して歸つて來たといふ如きがある。これは武士本來の精神から言はゞ、敵を殪し戰ひに勝つことに、その目的があり、武士た

ろの本質があるべきである。しかもそれをすてゝ敵を赦したところに武士の美談が成立するとするのは、確かに甚しき矛盾であるとせなければならぬ。この矛盾に武士の道徳觀念の發達があるとすべきである。しかし武士の自我をしてなほ高いところの道德に服從したのであると考へ、或は、こゝに武士の道德なるものが明瞭に意識せられるのであつて、武士我が、一般に人間的なるもの或は武士本來の我でない、普遍的なもののため自己を服從せしめ、それに適應しゆくことを觀得るのである。

かくの如き武士我を以てより高い人間的なるものに服從さして行くことが武士の道德或は武士の理想となつたことは卽ち武士に於ての道德觀念の發展に外ならずして、社會的に武士が、その舊態を變へて、より高い位置を占めた時であるを示してゐる。武士道卽ち武士道德なるものには、自己を滅却して、自らを、さらに大なるものに合致せしめる一面を强く有つてゐる。武士がその武を滅却して、さらに大なる武德を成就するところに、武士の自我の發展があるとするは、武士道德に來る一特質であるがまたこれ我國に於ける道德意識發展の上の

一つの重要な方面といふべきである。武士そのものゝ生活、戰時にあらざる日常の生活にあつても、その道義觀念は自己を服從さすること或は自己克服なるものが重要な要素をなしてゐる。

鎌倉幕府の創立者たる源賴朝は、武士を以てする一の組織の創設者であるが、また、道義意識に於て武士の有する道義觀念の實現者と考へられ、また武士の御家人の社會的結合の組織者であることから、進んでは、武士的道德行爲の指導者乃至は維持者と考へられて來るのも是れ亦自然である。鎌倉時代に於ける「右大將家」なる名稱は賴朝それ自身であるよりは、かくの如き意味を有つてゐるものがある。從つて賴朝の行爲が武士の道義觀念となり、また幕府法制の精神となり、幕府法制が武士生活の基準たる形を有つてゐる。貞永式目にもこの精神が表はれてゐる。武士の平常の生活が勤儉質素であるべきを說いてゐるのは、武士道德の一つの大きなる方面である。賴朝が侈靡の絹の衣服を刀を以て斬り取つた話は、武士の質素勤儉を說き賴朝が此の道德の指導者であるといふ意味を有ち、また武士の長い時代を通じて、この觀念によつて導かれて來てゐるの

である。此の質素勤儉は一面から考へれば武人といふものが發生の歴史から來る自然と觀られるであらう。卽ち當初には公卿達の驅使に甘じ勤勞によつて、その存在を認められたといふこと、或は本來地方出身である武人が、地方生活卽ち極端なる中央集中文化の他の半面を示すところのものによつて簡素以外何事も知らなかつたことに起因してゐると謂ひ得られるが、しかし他の一面には武人の社會的地位の向上につれて起つて來る奢侈、換言すればそれは平安朝の文化が京都の生活を基礎として起つたところの、而も人間性情に深い根據をもてる華美安逸の生活に對する一つの鬪爭から來るものと爲し得るのである。更に繰り返し云ふならば、平素の生活、戰鬪に關係なき生活から自然に生ずるものに對して、自らを失はずして、而もより高いところの道德的生活を成就せんことを要求したのである。それ故に、武人の生活からいへば、戰時にも平和の時にも、生活の自然から來るものをより高い道德觀念によつて規定しようとしたものである。

九七

かゝる自己滅却とさらに大なる自己の發展を考へしむることは宗教にあつては禪宗と淨土教とがひとしくこれを教へてゐる。

鎌倉時代武人の興起とともに、時代の新宗教信仰として淨土教と禪宗とが興起した。淨土教にも禪の教養にも、人間の廣い自覺が、いづれに於てもあることすでに言ふたが、なほ直接に、武人信仰として武士教養の上にては禪宗にも淨土教にも簡素の教養が武士階級の教養と結び付くべきである。禪宗が不立文字、直指人心と云ふ如き、簡素な教養のうちに、而も極めて嚴重、苦難な心神の工夫錬磨を要することは、一見簡單に考へられて而も複雜な構造をその教がもつてゐることである。而してこの鎌倉時代新興の宗風は臨濟にしても曹洞にしても、新興宗門に見る宗風の清新さと僧侶の氣慨とは、新興武人の心膽を錬る最勝の門と考へられた。坐禪し、工夫し直に、一切諸法の眞髓に徹せんとし、あらゆる形象に囚はれたる妄見を排碎して、自己本源を識得せんとするが、而も、更らに客見

に墮することなくして、眼を豁けば、世間の一切法はこれ出世間の法であり、その間に別なく、二あることとなしとする。世間諸色相をこれ新たなる眼を以て觀ずるにある、ここに現世に對する觀念が成立しそれには實に高次の世間觀が成立してゐる。これと同じく修禪はその究極に於て自己滅却とともに更に高い自己の成立があるのである。

淨土敎にあつては、自らをして愚陋の身と觀じ罪業の所作と觀じて他力、悲願に乘ずるにあるが、而もかゝる消極的な世界觀が徹底するところに、また廣大な現世の肯定が成立する。厭離穢土欣求淨土が徹するところは自らをして高めて來るにある。

武士階級に淨土敎が深く入り、鎌倉時代にあつても、甘糟忠綱、宇都宮賴綱、熊谷直實の念佛修行がすでに知られてゐる。

武藏の御家人甘糟太郎忠綱が「弓箭の家業をもすてず、往生の素意をも遂ぐる」の道を、法然に問へるときに、戰場に命をすてゝ、往生の前途をとげ父祖の名をあげ、本願の眞意をもあらはすとして念佛を勸めたことは、武士の生活をそのまゝ

に肯定してゐるものがあつて存する。武人劍戟の間にある生活が顧られそのまゝに絶大なものに合致すと觀ずるところに武人の自らの安心があり、自らの滅却とともに更らに大なる自己の成立があると言へる。

かやうな事實について見るも、武士生活には、自己を安んじて他に服從せしむるところに、一層高い自己が求められるとする觀念が基礎にあるを認め得るであらう。かゝる觀念は、やがて封建制度的精神に相合ふところのものである。此のことは武家時代の法制の上にも窺ひ得られるものがある。貞永式目の精神が公家法制のそれと區別されるものは何かといへば、その一つにはかゝる武士階級間の道義的精神があると思ふ。而してこれは武士團體の社會生活が生んだところのものが動いてゐると言へる。貞永式目がその第一條に神社を修理し祭祀を專らにすべきことを說き、また次に寺塔の修造、佛事の勤行を謂へるは超越的なものに對する自らの服屬であり、また次に諸國守護人奉行について規定せるは封建制度的な長上への規定に外ならぬのである。

それ以後武家によつて制定された式目に於ても此の精神は繼がれてゐる。

以後現れるところの追加の式目條々に於ても認められ、それは更に封建制度的に道德化し行くことを云ひ得るものである。幕府が弘長元年二月に出した沙汰書にあつても、まづ神事の陵夷を戒むることがありそれと共に禮奠の過差に至るを嚴に禁ずることがある。過差は奢侈華美に陷るを言ふにある。又關東祗候の諸人が家屋の營作、出仕の行粧に於て過差あるべからざることを令してゐる。かゝる道義の觀念は武家法制がその根柢に有せる意識である。而してそれに封建制度の精神が深く藏せられてゐる。

さらに彼の建武三年の式目に於ては勤儉を奬勵し群飮を禁じ、又近習を選ぶべき事、禮節を專にすべき事などを擧げてゐるのを見る。一般道義に關することが、「式目」に含まれて法制となつてゐる。從つて武家の法制なるものは如何なる種類のものであつたかを考へ得るであらう。

九八

また、他の方面を顧て、美術に就てこれを考ふるも、武人の勃興には武人特有の藝術が、もちきたされねばならぬ。武人にはその生活から來る特有の感覺がある。平安朝末、陸奥の藤原氏の起るや、頻りに京都風の文化をその地方に入れたことは有名である。陸奥の平泉に於けるその生活は、京風生活の模倣に努めたと言つてよい。而してそこに今も遺つてゐる、地方には珍らしい、藝術も京都の藝術を移植したに過ぎない。その當時にあつても、京都のもてる心持を、その地方に於て現出さすために、どれだけこの豪族が心を用ひたか知れない。當時すでに言ふところによれば、平泉の毛越寺に於ては、吉祥堂の本尊は、これ洛陽補陀洛寺の本尊を模したものであり基衡の妻の建てた觀自在王院は、その四壁に洛陽の靈地名所を圖繪し、秀衡の建てた無量光院には丈六の阿彌陀を安置し、三重寶

塔院内の莊嚴も、みな宇治平等院を悉く模してゐる。また鎭守に於ては日吉、白山、祇園、王子の諸社があり、南には祇園の社を設け、西方には北野天神が祀られてゐる。今熊野、稻荷の社等、悉くみな京都の本社の儀を模したものである。これは如何に京都の文化を直寫してあつたかを知るによい材料である。

しかし、この地方の小京都にあつても、地方武人の藝術心が、また露はれてゐるものがある。同じところの無量光院を見れば、その堂内には觀經大意を描くとともに、かゝる堂内にはふさはしからぬ、狩獵圖があつた。これ秀衡自らが狩獵の體を描いたとある。これは狩獵が特別の畫題となるところに武人が自己の生活から來る特有の感覺があると觀ることが出來る。この例によつて見ても武人がその生活の特有さから、その思想感覺を發展させるに於ては、必然に藝術の上にも武士的世界が表はれ、特有のものが武人の社會的活動の發展とともに現出しなければならぬ。

巨勢派の惟久の畫ける後三年軍記繪卷には、この軍役につゞての武士の勇壯なる行動、戰鬪の狀況、燒打、斬首の場面が、視るが如くに描かれてある。平治物語繪卷には、戰爭勃發の時の景況が眼の前にあるごとく、混雜と喚亂のさまが、殊によく畫き出されてゐる。武士藝術はかくの如きものによつて刺戟と昂奮を購ふことをその特色としたか。

惟ふに、鎌倉時代は、武士階級の興起によつて、この階級の藝術的交涉が、たゞ單純にそれらの生活行動の直接な表出とのみに限られてあると考へてはならない。

殺戮、鬪爭、悲壯の事件が武士階級の興起の藝術への精神的寄與ではない。

武人階級の興起は、美術の上には、まづその寫實的傾向と結び付くものがある。精神發展の事實として、この階級の社會的優越には、美術の寫實的傾向がもつべき精神を明らかに有してゐる。

美術の上の寫實的な傾向は、既に平安朝の末頃より發生し、繪畫彫刻に少しく

あらはれてゐる。繪畫では人物の身體衣服の細部に可成細かく注意せられ、その行動活躍の狀を明鮮に表はさんとする風が生じてゐる。鳥獸花卉に於ても姿態が眞實に迫り、生々たる姿をよろこぶ傾向がある。

この種の傾向は當代支那の南宋の藝術的精神たる精緻纖麗をよろこぶの風尙の影響するところあるは認めねばならぬ。それとともに、かゝる寫實的なるものが、この時代の感覺に合することには、時代の意識が働いてゐると言へる。

武人にあつては、日常生活が、寧ろ豪放粗野であるところから、纖細な感覺とそれに件ふ感情を以て周圍自然を觀念するはその得意とせざるところであつて、戰亂の間に生死の境を往來し、またかくあることを用意してゐるものにとつては熟慮靜思によつて、はじめてその境地に達し得る藝術的なるものはその好みとはなり難い。從つて感覺によつて直ちにそのものを理解し得るもの、感性によつて、凡てが知られ得るものこそ武人の居常より來る精神の要求である。

それ故に繪畫に於ても彫刻に於ても感性的なものを發展さすることに適合してゐる。而して感性的なものは、感性によつて知り得るだけ、それだけ、說明的

なもの、解說的なものを具へてゐると言ひ得る。美術にあらはれて來る說明的なもの、また解說的なものの來るはまたこの時代の一面である。

鎌倉時代に見る說明的な精神と云ふものは、文學では、說話文學にくるべき精神である。事實を基とした物語である文學がよろこばれてあることは、平安朝末期からの風潮である。この時代の流れのうちに、美術にも新たな風尙が來たのである。

文學では、今昔物語の類から寶物集、古今著聞集、十訓抄等は、みな事實談をもととするか、または、事實として物語られてゐる說話についての興味が中心であるものである。これは、沙石集の如きものまで、この精神が、つゞいてゐる。

美術に於ける說明的な精神は、前述の寫實的の傾向と離れるものではない。而して鎌倉時代にこの精神を表はすものには、肖像畫と繪卷物とがある。而してこの兩者には封建制度の精神が露はれてゐることをも考へられる。

平安朝から鎌倉時代にかけて、美術の上に肖像畫が現はれ、また重んぜられる

風がある。肖像畫が繪畫史の上にあらはれることには、一般文化の上の意義があると思ふ。歐洲にあつては、十三四世紀に肖像畫が、多く現はれた。人物畫のうちにあつて、特に人の肖像を愛重することがある。而してこの時代は、他方には市民的社會が漸次發展する時にあたつてゐた。そして小畫（ミニアーチュア）にあらはれるものは貴人騎士のみではなく、庶人または女人等がある。これは既にその社會に於て個人的意識の發展したことを物語り、やがてこれが近代的個人主義思想の出現の基礎をなす時代の文化的標章として考へられてゐるものがある。このことからして、我國に於ても肖像畫の出現には、背景に文化的特徴が認められるだらうといふことを考へるものがある。我國に於ける肖像畫は平安朝末期からして鎌倉時代にかけて發展して來た所謂「にせ繪」の行はれて來たことである。この方面には藤原隆信、信實が現れた。この肖像畫の出現は歐洲に於ける十三、四世紀の社會と同じく個人的意識の發展として考へらるべきものがあるかはこゝに考慮さるべき問題である。

肖像畫の形式系統の上から言へば、我國には夙く支那の肖像畫の輸入があつ

て古くは阿佐太子の畫くと傳へられる聖德太子像の如きがあり、平安朝には高僧の畫像が傳來し、またそれに倣つて我國に於ても畫かれたもの少からずある。されど平安末期から興つて來た所謂にせ繪なるものは圖樣の上では、これらのものの系統を引くと云ひ得るかも知れない。しかし、肖像畫の精神に於ては、すでに異るものが發生してゐると言へる。日本に於ける肖像畫は、その歷史から考ふれば、その初めに於ては宗教的信仰に關するものが多い。而して平安朝末期よりしては天皇、大臣より武家、歌人等に及び、一般世俗の世界が肖像畫の內に表出されてゐる。王公貴人の像を畫くことは支那にあつては唐代に已に盛なるものあり圖樣の雄大なるを見、傳眞畫として十分な發達がある。題材の上から言へば日本の肖像畫の題材の擴大も唐代より宋に至る肖像畫の系統から來てゐるといへる。しかし我國に於けるにせ繪の盛行は、支那に見るところの畫像を拜禮する風尙とは稍〻異るところがあり、肖像畫の愛用の心理に於ては個人に對する興味の興起が深く根ざしてゐる。

すでににせ繪は、その本質に於て、畫くところの像が實在の人に似ることを要

求する。にせ繪の名手は顏貌を畫くことを專らとし、肢體服裝を比較的粗略にしてゐる。衣裝服飾は別の畫家をして描かしめたとさへ言はれてゐる。かくの如き顏貌に重きを置くことは個々人の個性的表現に對する興味から來る。王公貴人或は高僧と言へる一般的な人格の表象が關心であるよりは、その人そのまゝの眞實の姿が、畫圖の中心にある。東寺所藏の眞言七祖の畫像、またはその後になつて見るこの種の高僧畫像には、その容貌がそれ〴〵別個の表情をしてあるとは言へ、なほ高僧としての一般的なものを有し、宗敎的崇敬の對象としての意味を多く含めてゐる。それらのうちには、もとより眞實その人に接して畫かれたものでないものを多く有してゐる。

支那畫の肖像畫にあつても、有名な閻立本の歷代帝王畫卷は、かつて東京に於て展觀されたが、これについて見ても、その帝王圖武將圖は、帝王たり、武將たる威容が重要な作畫の要素をなしてゐる。我國に於ける神護寺所藏の源賴朝畫像、平重盛畫像と、その作圖に於ても、そのもつ精神にあつても大に異るところがある。我國にあつては鎌倉時代に畫かれた歷代天皇の御影、大臣畫、また有名な京

都曼殊院所藏の豪信畫くところの歴代天皇の御影は、近代に森寛齋の模寫にかかるとは言へ、なほ原本の狀を十分傳へてあつて、それらはにせ繪としての精神をよく表はしてあり、それ〲の個性的な表出が確實にあるを覺える。面容の眞實さを主にせる特殊の圖樣なるこれらの肖像畫の出現には、その時代の社會に個々人に對する興味の興隆があるを物語るものがある。

超越的存在なる神佛の畫圖から、出世間の高僧、さらに世間的なる人々の畫圖が畫かれて、鎌倉時代には大臣、公卿、歌人、などの繪があらはれてゐる。にせ繪の興味は、眞實な姿がその要求となつてゐる。それ〲の人々の表情がそのあるが如くに畫かれることによつて、無限の說明がそれにあると言へる。一般的な人間、貴族の一般性がそれに描き出されるのではない。個々人の姿がそれ〲にあるのである。しかし、なほそれには、人間に對する絕大な興味が興起してゐることを認めるを忘れてはならない。

かゝる人間に對する廣大な興味と、眞實な姿によつて、率直に說明する、說明的

精神とは、鎌倉時代の肖像畫がそのもののうちにもてる精神である。

而してこれが武士興隆の時代精神と結ぶと言ふのは、何によるか。これ、説明的精神が、その自らの人間について行はれ來ることは、要するに人間の個性につ
いての注意が高まること、個性的自覺の發展があることである。而して肖像畫は要するに人間の個性についての注意、個性の自覺があつて初めて出現するもの、これがなければ、眞實の肖像畫は遂に來らないものであると思はれる。

封建制度なるものは、實に人間の堅い結合と、その內に發展せる個性の自覺とを有つてゐるものである。封建制度發生より武士社會成立の時代には、肖像畫がもてるその精神に通ずる精神があり、これが高まるを見るのである。

私は、個性的自覺、人間に對する廣大なる關心熾烈なる感情的興奮が、封建制度的社會節度には儼然として存する精神的な根據であると思ふ。而してこの個性的自覺の萌芽こそ、まことは、同じく、人間の堅い結合でありながら封建制度をして、かの古代の氏族制度集團と異るところあらしむるものである。古代氏族の集團結合には、その結合の堅いものほど、血緣的紐帶が固くあり、同一職務に從

事するの意識が强いのであるから、それだけ沒個性的なものを有してゐること前講に説いたが、これに對して封建制度には、血緣的紐帶に代はるものとして英雄崇拜的感情が來り、それだけに人間の個人に對する廣大なる關心が存在せるものである。

一〇

繪卷物の出現がまたこの時代の精神を考へしむるものがある。一見、肖像畫とこれとは全く異つた方向をなす如くに思はれる。即ち一は個人的な圖像であり他は群集と集團事象を多く題材としてゐる。この二種の相異る繪畫が鎌倉時代を特色づけてゐるものは何であるか。

文化を考へる上に於て凡そ繪卷物なるものに、深く藏せられてゐる精神は、これを歷史的精神と言へよう。繪卷物には戰爭の顚末、高僧の傳記、社寺の緣起の類が多くある。卷を展ずるに從つて、文詞と共に繪畫の場面が、次第に展開するのが、繪卷物の仕組である。これは、明らかに、物語の一の形式と見ることが出來

る。文詞によつての物語は、その間に繪畫をはさむによりて情景を一層適切に表出し效果をあげ得られる。繪卷物成立の主要素は文と繪とであるが、內容は物語の精神であると言ひ得る。物語の精神は、歷史的事件、又は事件の歷史的な說明の時に最もよくあらはれる。それ故繪卷物が最もよく其特色を發揮してゐるのは廣い意味で歷史的物語に關係するときだと言へる。鎌倉時代及びその前後にあつて名作と云はれる繪卷物は、志貴山緣起にしても平治物語畫卷、春日權現靈驗記畫卷、北野天神緣起畫卷、法然上人繪傳の如きも、皆歷史的物語であり、この精神をよく表はしてゐる。かゝる歷史的精神を多量に含める繪畫の出現は、鎌倉時代の精神的生活に歷史的なるものの興起がある一面をつげてゐる。

而してこれ等繪卷物が歷史的意識を含んでゐることが武人階級の精神と結び付くものがあるところである。而してこれは封建制度的社會が成立する時代の一の精神であると思はれる。

新興の階級と歷史的精神との關係について言へば、京都の公家は、初めから歷

史に對して、既に傳統的に馴らされてゐる。文化荷擔者としてあるとの公家の階級には、階級を支持せる支柱の一に、歴史の大なる力がある。ゆゑに、公家はこの點からその生活は歴史的な集積の裡にあると言へる。之に對して、武士の興起は、新たなる社會的事實であり、歴史的な支持が力強くない。

しかし、武士社會にとつては、それだけまた歴史的なるものが、この新興の社會階級に取り入れらるべき要求がある。舊京都の公家と、地方より進出せる武人との歴史的精神に對する態度の異同は著しい性質上の相違を有つてくるであらう。

公家にあつて、歴史的なものは、その家に屬し、境遇の然らしめるところである。皇室朝廷、攝關家、その他、職務を世襲せる縉紳の家は、いづれにしても歴史的因縁を離れては理解し難きものがある。それ等には個人が生まれる以前に於て、すでに成立してある。各々にとりては、必然に之れに入り込まざるを得ざるものがある。恰も個人が生まるゝとともに、國家や家族の意志的團體に入るべきであるごとくにある。歴史はすでに周圍と境遇とをとざしこめてゐる。

武人にあつては、歴史的なるものは、尙ほ努力によつて得らるべきである。新興武人にとつては、祖先さへ自らの勵みによつて喚び起されるものがある。戰場馳驅の時に、祖先の名を喚び上ぐる名のりは、武士にとりての儀禮であり、榮譽であるが、それまでにして歴史は尙ほ自力によつて喚び起されてあるのであり、自らが歴史によつて作られてあるのではなく、過去歴史が喚起されるのである。即ち周圍が歴史的であるよりは、實は、周圍と境遇を歴史的ならしめるものである。それだけ公家と武家興隆期の武人との歴史的なるものに相異がある。

かくて歴史的なるものに入り行く武人精神の發動が考へられる。從つてかかるものにひき起される鎌倉時代の精神が知られる。

繪卷物が武士興隆期に愛でらるゝその構造にはかゝる歴史的精神があることの關係をこゝに見るのである。

一〇一

彫刻についても時代が鎌倉時代に入るによつて著しくあらはれる特徴は、運

慶湛慶の彫刻と言ふによつて聯想される如き豪快雄渾の風あるものあり、この時代には刀法の鋭峻な、衣文の表出に勁健を喜ぶものを多く見るが、しかしまたたゞ豪壯雄偉なるもののみでなく、藤原時代の後をうけて、優麗平穩を基とせる一流の彫法が發展してゐることを見遯してはならぬ。この種のものにあつては、鞍馬寺の聖觀音像の京都市の恩賜博物館に出陳されてゐるものや、洛西の法金剛院安置の十一面觀音像は、いづれも鎌倉時代の作たる證徴をその銘文によつて確知されるものがある。この種類のものは、彫法に於ては前代の風をつぎ、しかもその裡に時代の爭へぬ風尙をあらはしてゐるを見ることが出來る。

而して前者の剛健にして氣魄の躍動せるものにも、後者の柔婉靜穩なるものにあつても、いづれにも、ともにあつて、時代の影を深くとゞめてゐるのは、これ寫實的なる風尙であると言へる。

奈良東大寺南大門の二王尊は壯大無比のものである。强い筋骨を表現するために刀法の峻烈なものがある。しかし全體の整正にも又細部にも精密な注意が拂はれて、この巨大なる像は、そは粗大なるものでないを何人も見るであらう。

この種の二王像、其他の天部の像、殊には忿怒の狀をあらはせるものの彫刻には筋肉の寫實的な表出があり、特に血管の怒張を表はすためには、脈管が皮膚の上に隆起せる狀を、手足の上にあらはしてある。寫實を喜ぶ技巧がこれらにもよく、見られる。また他面、定慶の作るところのさきに言へる鞍馬寺の觀音像は、容貌、肢體の全體に、人間的な寫實があらはになつてゐる。リアリズムの風尙は、事實人間をモデルとしたかと思はれるものがこの時代に現はれてゐる。彫刻の上の寫實は、この時代に見る一特徵である。

鎌倉時代に於ける天平彫刻の復興、古代風尙の再生を彫刻の上に說く人々にとつても、鎌倉時代特徵は、見逃し得ないものがある。それは全體の上に現はれてゐる寫實的なものである。寫實的なものは卽ち人間をもととせるものであり、人間的な表現を前景に露はしてゐるものである。而してそれはまた精神の事實としては、吾人の謂ふ說明的なものだと言へる。要は、說明的なることは、ここでは深い教說や、高い理性の判斷をまたずして言はんとし、また與へるものがあるのである。鎌倉時代彫刻にはまさにこれがある。京都の鴨河の東の六波

京都六波羅密寺、空也上人木像

圖版第四

羅密寺に安置せる空也上人の像は佛師康勝の作であり、其胎內に作者の墨書銘を見るものであるが、像は胸の前に金鼓を懸け、左手に撞木を持し、右手鹿角の杖をつきて立ち、脚は膝以下を露出して草鞋を穿いてゐる。顏面にあつては、其人を見る如くに寫實として優れた手法を示してゐる。而して口は開いて、彌陀の念佛を稱へることを表はし、而も、開ける口中より細き針金を出し、其上に六體の小化佛を立ててゐるのは、恐らく彌陀六字名號の功德を示現せんとしてゐるにある。かゝる姿は繪にあらはせるは少なからぬにしても彫刻としては可成の奇拔な、而して危險な表出法である。しかし、この像に最もよくあらはされてゐるは、かゝる危險を冒しても尙ほよく、其表はさんとする空也上人の人格と其行藏である。而してその人間的なる表出によつてこの聖僧の個人性か最もよく描き出されるとするにある。かゝる彫刻によつて、最もよく「說明的」なものが理解出來よう。この彫刻には一般聖僧としての一般的なもの、或は類型的なものが表はされてゐるのではない。凡ての細部は空也上人の行狀を物語るところの一の物語である。上人は山谷の淸淨地に獨り自ら修むるよりは、市井、街頭に

出でゝ衆人の裡に入つて名號を稱へて教化した。其風貌には深い人間性の理解から來る、人間的な表はれがある。その杖と、腰にまとへる鹿の皮衣は、上人が愛愍してゐた鹿が武士に殺された後、その角と皮とをつねに身に持したと云ふ傳説的な事實をこれにあらはしてゐるのである。それゆゑこの彫刻は肖像彫刻であるとともに其人の物語と云ふべきである。

かくの如き説明的なものが出現すること、或は説明的なるを要求する心が存在してゐることには、それには背後に多數の大衆を控へてゐることを意味してゐる。深幽の教理と高遠なる規範の遵奉は少數と狹い範圍の人々を基礎としてゐるけれど、この説明的なるものの發展はやがて多數をその向ふに控えさしてゐることとである。

かゝる大衆の思考を基準として成立してゐる藝術的意志の流れは、また武家階級の勃興の政治的社會的事象と相協ふてゐるものを有してゐる。

美術に於ける寫實的なものの興つて來ることは、人間の世界に對する興味の興隆でなければならぬ。佛教關係の美術が寫實的となることは、要は、佛菩薩、聖者が、人間を通じて理解せられることである。

この寫實的なるものは、委しく言はゞ、實際の人間の解剖學的な精細な知識、人間身體の全體に亘る知識が、現代にあつて見る如く、科學によつて精確となり、從つてそれから來てゐるのではなく、却つて彼の時代は、人間の内的な心理的行動の、出來る限りの精細なる、表出、乃至は外面に現前せる行爲行動の記述としての意志が高まりて、これに來てゐるものだと言つてよい。それゆゑ、幽玄深遠な思索や、高逸な理念の世界が寫實の精緻純粹なるものによつて到着し得るとするのではない。

從つてこの美術の傾向のうちにも鎌倉時代人の個性的なものの發展を考へ得られる。これは美術的作品がその表出するところによつて、作品の個性があると云ふ意味ではない。鎌倉時代の人の個性的な發展、それについての性質がこゝにも窺はれるとするのである。

然らば鎌倉時代に於ける個性的發展とは、抑々何であるか。これを言ふためには、歴史に於ける個人についての自覺を觀なければならぬ。日本歴史にあつて各々の時代に個人が如何に自覺の過程を履んできたかを顧るならば、其大觀のうちに、自ら鎌倉時代の個性的發展の性質を明らかにし得るであらう。

一〇三

日本の歴史の上に個人的意識の發展することは、すでに前に述べたごとく、大化改新はその一の大なる時期である。大化改新は從前の氏族制度的政治と其社會の構造を革新せんとした。已に氏族制度的政治と云ふも餘程複雜な組織とはなつてゐたけれど、大化改新は其原理に於て全く異る立場を有する郡縣的政治の創始である。而してこれに伴うて來る施設として土地の班給、戸籍の編成がある。土地給與にあたつては、氏族又は家族が其單位でなく、個人が單位をなしてゐる。このことは舊來日本社會の組織とその組織を支持してゐる思想に對しては、大なる原理的な變改であつたに違ひない。個人が原理として認め

られたことである。又戸籍が、その編成に於て個人の身分關係とその身體的特徴までも記入することとあるまでに至つたことは亦個人なるものの注意が社會的に高まつたものとなることと、も、前に詳述した。

而してこの個人の確認が果して精神史的事實として歴史の展開の上に多きを齎らしたかと言へば、これは、寧ろ國家の體制の上に個人を考へたことにあり、或は國民の生活の基礎として個人を考へ、從つて土地班給、戸口の調査が來たのである。これはまた、國家生活として、徴税の組織の上に個人が考慮せらるゝに至り、課税の對象としての人口の撿挍が來たと言へる。これからして、精神生活の上には、個人が、理論として、國家の要素たること、また實際生活の上に、法律的な行爲、刑罰などに個人が認めらるゝやうのことが漸次生ずるものである。

尚ほ溯りて考ふれば、佛教の渡來は、信仰の上に舊來の氏族の集團生活を基準としてゐる氏神信仰に對して、個人を基據としてゐる信仰の移入である。それ故、若し佛教の眞實なる理解があるときは、個人意識は大に進んで來るべきである。蘇我氏の佛教の崇敬は、稻目にしても馬子にしても、舊來の傳統的意識から

離脱する生活行爲である。傳統的な意識、舊來の慣習から離脱するには個人意識個人性の活躍がそこにあつて初めてなさるものである。蘇我稻目、馬子は佛敎に侫するとも言へるが、また大陸文化の急激なる吸取にあつては、個性的發展があり、傳統的生活から罷脫するところには個人性の活躍があると言へる。蘇我氏の人々には古代の個性的展開が著しく認められる。

この點に於て聖德太子の御行狀は、偉大なる個人の出現として、我國に於ける個性的展開の上の巨大なる光であつたこと多く解說をまつまでもなく理解されよう。

かく國民生活に於ける古い生活形態からの離脫には、人間の個性的發展が見られる。大陸文化の移入は、一般的に言はゞ、生活の新形態發展の機をつねにつくりつゝあるのであるから、この點に於て個性的なるものの伸張の時運を釀しつゝあつたのである。

佛敎信仰の思想的根據、大化改新の政治的原理、隋唐文化移入の生活上新形態の實現、是等は此個人發展の時運を作す三つの大なる事實であつたのである。

奈良朝にては、天平期に於て昂まる文化の多彩絢爛は、人間意欲の皐張を惹きおこさずには止まない。さきに説いたことのある私有財産觀念や、營利的精神に見られる自己意識が、この時代の文化紹隆の裡に高まれる事實は、人間個性の展開進歩を前驅としてはじめて知り得る事柄である。

奈良朝以前にあつた三論宗の傳來は、其教義の根本の構造、其所依とする三論の學問的論據は誰人にもしかく容易に理解されないであらうけれども、衆生の末迷を破つて、中道の正觀を悟得するを言ふこの教説の考は、思考することを教へるだけに於ても、思考する人々にとつては、人生に於ける新たなる世界の開展である。まして、一切の萬象を其實在の姿を超えて觀ぜんとし、其思索の裡に於て、人間界にある諸法の生滅を、より高い因果の所緣に歸することを理解するごときは、さほど難かしい筋道のものではない。成實論に於て、我、法、二空を說いて、我の存在を否定し、一切諸法を空と觀ぜんとするのもその所說の大要の理解は、難事でなく、これによつて人間の諸生活の實狀に對し、新たなる解釋をなすこと

もし得るのである。

日本の精神生活にあつて、觀念論の發達を考へるときは、その萠芽はこの邊にある。この發達は、諸々の現象を、視、聽、觸、香、味の感性的なるものによつて知るよりは、更に根本的なる事象に、其姿を諦觀せんとする思念が來ることとである。而してこれが卽ち迷妄を破却する正しき方法であるとして考へられ、又考へられなければならぬとする基礎はそれが已に備へてゐるのである。

法相宗の敎義にあつても、その中に說いてゐる三時の判釋なるものを見るに、第一時に於ては無學凡智の者の爲めに說き第二時には小智のものの爲めに、第三時に於ては上智のものの爲めに中道の正法を會得せしめんとしてゐる。而してそのために有に偏し空に偏するの邪見を破らんとするのも、唯心的な傾向は強くなつてゐると言へる。この三時の敎相には已に人間智解の階段を想定してゐるものがある。精神生活の個性的な分化の原理が與へらるべきであるが而もそれが主觀的觀念論的であるから人事萬象の裡にあつて、自己を省察する上に可成端的に自我の意識を成就し得ると思ふ。

それゆゑ、法相宗が唯識所變を說いて世態人事を問はず宇宙一切の諸相は、これその根本たる識の生起するところであるとするに至つて唯心論的なる世界觀はその完成に至つたとも言はれるのも、語を換へれば精神的なる至高の存在であるとするので、人間自我の反省が强く促されるのである。かゝる客觀的世界から人間自己の精神に反歸することは我國初期佛敎教理に影を濃くやどしてゐるものである。俱舍宗が我空法有の論と云ふも、諸事象を有と觀し、我を空とせんとしても要は自己と人生の苦集を觀じて迷妄の惑業を斷ぜんとしそのために戒定慧の三學を以て涅槃の常住に到らんとするにあつて、こゝにも唯心的思考は强いのである。

かくの如き觀念論的なる思考が我國民精神の發展に與へた影響を論ずるときに、此等難解の教義が廣く諸階級に理解されないことから直ちに斷案を下してはならない。個性の發達は、つねに大衆の集團的現象のみや、國民全體に洽ねく普及する事實のみについて、考へられることではない。個人自覺は少數の個

人から初まる。個人が、眼前の諸現象のみに眼を注ぐことを超えて、深く自他の世界を考ふることに、すでに精神活動としての大なる發展があると言へる。人間個性の發展なるものは、どうしても、かくの如き精神活動の興隆すること、深く自らを省慮する精神の發展なくしては來らないものである。

奈良朝には、華嚴宗が入り、我國ではその道に審祥、良辨等の名匠があらはれた。華嚴宗にあつては、華嚴經を以て立て、この經はこれ根本の法輪と稱して他の經に遙かに勝れたりと言ひ、佛の自證の極致を述ぶるとする。その教理には、事々無礙法界の說あつて、一事一行は萬事萬行に通ずるとする。心、佛、及び衆生の三は差別あることなしと言ふ。かゝる無差別、平等の理を說くだけ、他の方面なる諸事象それぞれのものには、千差萬別の姿が考へられる。華嚴宗に於て萬有森羅の諸事象は、これ理と相融鎔するを言ふだけに、それだけ差別界の觀念また明らかとなるものである。

かくの如き教養の成立は有識の徒にとつては、自己周圍の諸現象の新たなる觀察と自己本來の省察を促がすものである。自らに歸る反省的意識は個性の

發展には缺く能はざる順序である。

天台宗にあつては、大乘教としての教義そのもののうちに、衆生救濟とともに多くの社會的要素があり得る。諸法は即ち法性であると解して、一切の萬物、下は地獄餓鬼界より上は菩薩、佛界に至るまで十界の諸相に苦樂の差等、大小淺深の差別ありといふも、總べて本來法性の本具であるとするので菩提と煩惱にも法體の別あるのでないとすることは、これを人間界のことについて言へば、凡人聖者の境環に異るものあつても亦その法の體に於ては、增減あることなく、互に融鎔するを言ふことである。

かくの如くにして世間生起の萬別の事件はそのまゝにこれ法性、眞如なりとするから、人間に於ける個人には森羅の差別ありといつても法性の具有物であるゆゑ世上迷妄の衆生、惡道の凡下も尚ほ佛性具有の法體たるに訛ないのである。天台は此點に於て從前の諸宗のなほ開顯し得ざるものを道破してゐる。是は教義に於ては圓教なるものの至極であるが、人間界の實際にあつては、個性の諸差別はそのまゝに遍く通ずる最高の德性の顯示であるとせられることで

あつて、個性發展はこゝに至つて更に大なる理論の基礎を有ち得たのである。
眞言宗にあつても、六大の說がある。即ち地水火風空識の六大は萬有諸事象の本源であるから、一切の事々物々はこの六大が緣に隨つて顯じ現はるゝに外ならない。即身成佛の義は衆生の機緣は萬差ありとも、遂には父母所生の肉身を以てさながらに成佛するを言ふにある。それゆゑ個人について言へばその形容には無限の相違がありとしても本有に於ては等しきものであるとする。こゝに個人性の考察に一個の理路を明らかに立て得るのである。

既に顯敎たる天台にも密敎たる眞言にも、非情有情の無限涯の差別を認めつつ、而も、その本有の理を見、平等の理に住して森羅の差等を觀るものがあつて、人間界の全體の考察、各個人の個性的なるものの省察に基礎を與へるものを有してゐる。

かくの如く、平安朝にあつては精神生活の上に個性的自覺の基礎をなす佛敎の敎理があり、それらには、自ら一種の傾向を有してゐる。大體の論よりせば、奈良朝以前よりの諸宗のものには、小乘敎的なるものが平安朝に入つて大乘敎の

いよ〳〵博大なる構成を有つに至り、又、衆生の機根の利鈍によつて理會に淺深を立てんとするものから、一切の諸人本有に佛性を具有すると說くことに進んでゐる。五性各別を說くものが前者にあつて、一切皆成佛を信念するものが後者にあるによつても、人間考察の發展の迹を知り得るであらう。

一〇四

平安末期から鎌倉時代には更にこの人間考察の發展を進めてゐる。「凡夫も遂には佛なり」と歌ふ今樣歌が行はれるまでになつて、更に凡人を往生の機にあてて見、一文不知愚鈍の身を以て悲しむに足らずとする。淨土敎の發展は、凡衆の大群が精神的世界の中央王座に乘り上げんとする時である。「善人生る況んや惡人をや」或は「惡人生る況んや善人をや」の思想の來る亦こゝにある。而して、惡人を正機とすることは、これ惡業の勸奬では勿論なく、凡聖、善惡、迷悟、利鈍によらず、凡夫、惡人もこれ亦存在の意義に於て、なほ絕對なるを認むるにある。これ亦個人意識の發展に著しい進程を見たと言ひ得るところであり、個人の自由、個

人絶對の觀念的、理論的なる成立は、こゝに十分見られ得べきものがある。

しかし實際に於ては、時代の社會の構成は、直ちにかくの如き理路の邁進實現を許さない、個々人の自覺の程度は、かゝる理論の完全なる反省を成し遂げ得ない。封建制度的政治の節度、階級的なる社會の生活、それ等の裡には個性發達と背馳し、又は抑制するものが多い。個人意識は一般、平等的な思想を基として發達するのであり、階級的壓制的な節度をこの反對動因とすること言ふまでもない。封建制度に於ける階級的秩序の維持は、即ち個性發展を阻止するところである。

さりながら鎌倉時代にあつては、たとひ個人自由や、個性の大なる伸張がその社會の實際、施設の上に現實に顯はれなかつたにしても、時代の宗教的意識と前述宗教教理より來る意識の上には是等の觀念は備はつてゐたとすべきである。故に、此の世の實際生活にはこれが實現はなくとも、この現實の世界から超えて、彼岸の世界、第二の世界にあつて實現があるとされた。而してその彼岸の世界は、十萬億土の彼方の國ではなく、時には現實の穢土と、其生身にあつて實現され

んとするのである。

『法然上人行狀畫圖』には、この時代を表はす一場の話が載つてゐる。上人、關白九條兼實の月輪殿に參らるゝ時、蓮生房熊谷直實も伴に參らんとした。上人これを留め置かんとせられたけれど、荒法師なればとてこれを伴つて行かれた。蓮生房、月輪殿の沓脫に候ひ、椽に手をかけてゐたるに、御法談の聲微かにして、聽き取り難ければ、蓮生房「あはれ、この世は好ましからず、極樂にはかゝる上下の隔てはなかるべし」と、聲高に申した。兼實公聞きとがめられ、上人に問ひたまふ時、上人これ武藏の荒武者、熊谷入道の、伴に參れるなりと、申しわびられた。兼實公、蓮生房の言を聽いて、親しくこれを殿上に召して、ともに談義を聞かしめられた。

かゝる說話に、時代の意識が見られる。新興の武人には彼岸國土の上下の差別ない理が信じられてゐる。個人の絕對が、確信としてその言動に來るものがある。また關白兼實が荒法師の言に聽いて、殿上に登らすものに、新宗教のもつ人間觀があらはれてゐる。彼岸の世界は、此世の現實に到來してゐる。鎌倉時代の新興宗教の教義は、いづれも現實なる一般大衆の生活に卽してゐるだけに、

多數のものの自意識に、それだけ結び易く、よく入り易い、ものがある。而してこれは各自の個性的なるものについての意識の發展を進めて行くべきものがある。この點に於て、武士と新宗教とについてのこの挿話は興味なしとしない。鎌倉時代興隆の新宗派には、いづれもその裡に個人の自我の發展を促がすべきものを有つてゐる。

法然、親鸞、榮西、日蓮、は時流の裡に聳立する卓越せる個性であるが、念佛、禪、法華の宣流につくした僧徒には個性的な發露をもつものが多い。而して是等信仰には、社會の諸階級に屬するものも、ひとしく自らに省るところの人間觀を有つものである。

かかる個人の自我についての意識の發展は、平安、鎌倉時代の交替期にあたつて進行するものであつて、かく考へればさきに言ふ肖像畫も亦自我の發展個人尊重の意識と伴ふとすべきものがある。

さりながら社會の上に廣く見るときは、鎌倉時代の肖像畫は、なほ時代の節度

をうけてゐる。一般市民は肖像畫の上にあらはれて來ない。肖像畫に畫かれて、一般商工業者の社會までが來ることは我國にてはなほ時代の推移、社會生活の變移を待たなければならぬ。實際に市民社會の興起が、我國ではなほ遅れてゐるからである。

後の時代について言へば、足利時代には肖像畫は著しく發達し、廣く社會の各層に描かれてくる。宋元の僧侶の間に重んぜられる頂相とて肖像を畫く風が影響してゐる。その肖像畫を愛する風並に繪畫的技術の上にもこの影響がある。しかもなほ我國では廣い社會の生活意識がこの肖像畫にあらはれて來ることは足利時代がもつ特質である。武人の階級には高下となく、肖像が畫かれ、勝れたるものの今日遺れるに相摸早雲寺の北條氏綱像や、周防國龍文寺所藏の陶弘護の像など見るべきがある。地方にまでこれらのあることは注意に値するところであり、繪畫としての價値も多大であるが、この例について見ても、前者氏綱像には俊邁と狡慧がよくあらはれてゐる、陽に溫寬を裝へるごとき風貌まで描かれてゐる。後者陶氏の像は、地方にあつて描かれたものとしても勇剛快活

な武人の表情がよく見られる。この時代の肖像畫は鎌倉初期時代のものとは異つて、個性的な表現には著しい進步がある。これは吾人は、その時代が個人心意に對しての緊切な理解、又は理解することの要求があることなしには來らないものであると思ふ。

足利時代季世に近づけば、市民社會は明らかに表に來る。堺の商人宗久の尼の畫像が京都大德寺に藏せられてゐる。京都、堺の町人の肖像畫の畫かれるものがある。禪宗の僧侶が能役者、町人、婦女の畫像のために贊を作るものがありその文の遺るものがある。應仁文明の頃よりこの風の增してくるを覺える。

京都百萬遍智恩寺に藏する、應仁の亂で有名な、日野勝光の畫像には、その贊に「極惡重人、無他方便、唯稱念佛、得生極樂」と、勝光自筆の文字がある。淨土敎信者として著聞の法句を書したにとゞまるが、なほこれにも極惡重人としての宗敎的自己回顧の意識が伴つてゐると言つてよい。自己回顧からする自我の發展は、さきにも屢〻言へる如く、前代からの新興宗敎がいづれももつ重要な一の方面であつて、個人にとつては個性的發展へ寄與すること大なるものでありまた同時

に社會の上には、諸階級の人々が自らを覺醒せしむる方法であつて新階級興起の精神的基礎をなすものであつたのである。

尙ほ更に考へてかゝる個性發展に於ける精神的基礎をもちながら、鎌倉時代にも、足利時代にも、通じて、社會の上にかの個性の發展の諸施設が十分な發展をしなかつたことは、一般的には、各個人の經驗が豐富ではなかつたことである。個人經驗の豐富ならぬことは武家社會の生活がもつものであり、言はゞ、これも封建的制度がもつ一の必然の傾向と云つてよいであらう。生活の變化と經驗の豐富を限定するものは、武家の所領關係によると言へる。農民を支配することと、その農業的所產を基礎としての武人の所領關係は、必然に生活內容の多彩豐富となるを抑止し、平穩、單調、無變化に傾く風が强い。これは市民社會の興起が齎らす、社會生活上の變化に比較して確かに言ひ得るところである。それゆゑ我國にては、鎌倉時代末期から南北朝と云ふ時代にかけて紛亂鬪爭等によつて武人の活躍或は一般人の戰爭的活動が盛になるからとてそれはこゝに言ふ個

人經驗の內容を豐かにしたのではない。却つて足利時代の稍〻靜平に赴く時代から、外國交通、異他文物の輸入、精神的生活に於ける多趣が來ることにより、武人的社會意識の衰耗するにつれ、卽ち武家政治や制度の精神が衰頽する頃よりその豐富さが增した觀がある。而してそれと共に市民的社會の活動が來ることによつて個性展開を助けるにある。

更に考を進めるならば、經驗の內容の貧少、視界の狹小は、實に凡て權威を尊重する思想の根柢と言ふべきである。日本の武家時代は、武家の服從意識、宗教に於ける敎權に依憑する思想、一念專修の信仰があるときである。是れ等はどうしても、中世社會が生活經驗をして豐富ならしめなかつたことと關係すると思ふ。

經驗視野の狹小は、自己批判力及び周圍を支配する意欲の微弱が作つてゐる。中世の武家社會が封建的秩序と共に有てる精神的方面の一にこれがある。近世となるに從つてこの事情は變化し、德川時代なるものは、武家の封建的制度の下に於て、市民的社會の興隆があり、生活內容の豐富さと多彩とが、來るものあつ

て、中世武家社會のそれらと異ることが知られる。而して近世社會の個性展開がこの裡に伸びる所以も考へ得られる。それ等については、後の講案に於て敍するところから自然に理解されようと思ふ。

第八講　室町時代の心的傾向

權威に對する信念

一〇五

建武中興の大業は、國史の上に偉大な光輝を放てる事蹟である。精神展開の上には、前述の個性發展が進めること、自覺の發展が高まることなしには、この鴻業は、歴史の上には出現しない。

後醍醐天皇の英邁にわたらせらるゝ御資性は申すまでもなく、時代人にとつては鎌倉時代末期の政治と社會の狀態に改新すべきものあることを明確に知ることあるに至つて回天の大業が計劃せられたのである。この計劃は挫折せんとし、しかも幾多の艱難を押しひらきてその目的達成のために苦闘しなければならなかつた。舊時代傳統に對する抗爭、新たなる理想に對する熱望、その實

現についての考慮、これ等には時代の上に個人自覺の高まりを前提としてゐる。かゝる裡に、時代は、政治の上には、日本の政治の本然に對する覺醒が來た。即ちこれ、幕府政治の不法を破却して天皇の御治世の政治たらしめんとする古き日本の政治についての覺醒であり、これは建武中興を成就せしめた精神的原動力であつた。これには元寇の外敵掃滅以來高騰せる日本國家の神聖性についての覺知が强く動いてゐる。元寇に際して伊勢神宮の御祈願、皇祖神の靈威、日本諸神の冥護等の現實の事蹟が日本國家の觀念を强くしたことは爭へない。

建武中興は、政治的改新として成就するに至つたがこの改新は社會生活の改新を成し遂げる前に覆へつたものである。政治的改新には天皇の御周圍にある公卿、並に新附の武人がこれに參與したが、社會的改新をなすことには、公卿等は特殊の社會階級層に長くあつただけに十分なる目的の樹立と實行力に缺けてゐた。新附の地方出身武人はまたこれに適し難いものであつた。この點に於て、大化改新と建武中興は並び稱せられるけれども、前者は政治改新が殆んど同時に社會改革を斷行したに對して後者はこれを缺いた點に相異がある。明

治維新と對比せられる場合に於ても明治にあつては政治的改新が社會改革を同時に有した點に於て建武中興と相違してゐる。

建武中興が社會改新をなし得ざるときに、社會の現狀をそのまゝにしてたゞ政治の實際執行者のみの改變を考へたものは足利尊氏であつた。

建武中興の業やぶれ、足利氏將軍となるに及んで、やはり社會的改革は來るべくもない。足利氏代々の將軍政治は、政治の上にも改新的な施設をすることなく、また社會改新に至つては遂に長くその途を閉してしまつたのである。

從つて足利將軍の政治は、遂に新たなる政治的理想が來ることなくして、社會生活は長い年處の間に變化し、社會生活の變移の裡に足利幕府は窮亡し滅亡したと言はるべきであつた。

何が故にかゝる情勢が來るかを精神史の上に考ふるならば、まづ建武中興にあつては、政治的改革を導くべき思想的根據はこれを、尊嚴なる皇室の尊崇の精神より、或は、公家一統の世なる過去歷史の事象より個むることであるが、社會的

革新を指導すべき原理的なるものを有しなかつたためであると言へる。從つて建武中興の政治改新は、これにつゞいて直ちに甚大な社會上の混亂が來り、社會はそのうちに彷徨しなければならなかつた。

この點、個性發展について言へば、それはなほ中世的な域を脫しない限りのものであつたと言へる。

こゝに中世的個性の問題が考へられなければならぬ。

一〇六

建武中興の業成り、新政の緒ひらかれんとする時、國內はこの改新によつて舊來の權威の崩壞のため生ずる新たなる身分關係、一部人士の目につく極端な奢侈、僧侶の世俗的行爲、感覺的快慾を說く邪敎的敎理の出現等ありて精神生活に於ける大動亂が來た。

「二條河原落首」を見れば、世相の混亂が推し測られる。この落首を熟讀せば、社會は、無自覺よりする無拘束の自由が支配せるを見る。謂ふところの「自由狼藉

の世界なり」とあるはこれを表はしてゐる。恩賞の要請、僞綸旨の盛行、文書を持歩く訴訟人の雜踏は、改革後新政が尚ほ緒につかざる狀況を示すとともに一般改新の指導意識が十分に社會に徹しない狀態をあらはすに餘りがある。下級武人の榮達の狀は、卽ち「下剋上する成出者（ナリデモノ）」であつて、京中人々の耳目を驚かしたものである。

現實の社會は、今や、鎌倉時代が永年のうちに養ひ來りし武士の教養たる「品（ヒン）」なるものをして消失せしめ「右大將家の掟より、唯品（ヒン）ありし武士もみな、なめんだらにぞ今はなる」の句はこれをよく表はしてゐる。武士生活に於ける規準的なるものは鎌倉時代の間には自然に生じたるもの、今やこれに代るに放縱と頽廢とを以てした。田舍武人の横行、驕奢は、後醍醐天皇の回天の鴻業に馳せ參じたる忠功の士及びその部下によつても演ぜられてある。戒行もなくして僧衣を纏へる自由出家と世俗事に參與する僧侶は、地上の快樂を無二とするものである。後醍醐天皇の信寵あつかりし文觀上人も律僧より出でたが後には世の非難を多く蒙つた。

かゝる事態の出現は、急激なる改革期にはつねに見るところのものではあるが、このうちにも社會的革新の原理は遂に見出されない。成出者の急激なる昇進もたゞ世上の嗤笑を被るに過ぎずして、社會的階級的秩序が新たに生ずるのではなかつた。

要するに建武中興とこれにつゞける南北朝の紛亂は政治的革新の意識によつて導かれ惹き起されたとするが社會的革新たる主張は力薄いもので、是等行動の要素をなしてゐない。長い紛亂の間に於て革新的なる社會的思想の發生は遂になかつた。正平五年三月に寂した玄惠法印は、宋朝の濂洛の義を用ゐたによつて名がある。濂洛の義とは卽ち程朱の學であつて、儒敎の宋學は、かゝる紛亂時代に新學として唱へられたのではあるが、この性理の學、思辨を尙ぶ儒風が直ちに政治の上にも、社會改革の上に於ても、思想的な、又は論理的の根據を與ふるものではない。

玄惠法師が後醍醐天皇ならびにその周圍の人々に說いた宋學の精神は、これ

が政治上の影響を考ふるならばそは後醍醐天皇其他の人々の人格活動を通じて初めて現實の上に發露すべきものたるに過ぎない。北畠親房の思想には、宋學の感化を見ることが出來る。しかしそれが政治的社會的に實現すべきものあるのではない。

それゆゑ、南北朝の時代の混亂期には、學問とその思想は一般的な政治的、社會的な理念を形成するには至らずして、個人の政治的社會的理想が時代に働くものであると言へる。後醍醐天皇の政治的改新の御理想、足利尊氏による保守的な政治的施設の傾向も、その根元にはその人格的活動に因るところ多いと言ひ得るであらう。

其他北畠親房の學問、神皇正統記に、「日本は神國なり」と劈頭に道破せる熱烈な信念、また玄恵法師の新學及びその學識はその歸寂にあたつて「園太暦」記者をして「文道之衰微歟」とまで言はしめたとするも、その學問の普及はこれ等思想をしてある部分の人々の人格に鎔融するものあるにとゞまつて一般的な實行力の基調をなさない。正平五年四月歸幽せる卜部兼好は、「徒然草」にひとり燈下のも

とに、文をひろげて見ぬ世の人を友とするこそこよなう慰むわざなれ」と、靜寂なる境遇を愛してゐる。而して現世のことを論ぜば、人はかたち有様のすぐれたらむこそあらまほしかるべけれ」と言ひ、しなかたちこそ生れつきたらめとして人間生得の自然に任ずる宿命的な思想を持して世より離れんとしてある。大燈國師妙超は大德寺にあつて宗風を顯揚し、後醍醐天皇の尊信を得たその禪風氣鋒峻烈ではあるが唯心的論辨に於て極めて强い傾を有つものである。

かゝる諸〻の人格的活動はそれ〴〵に偉大な個人人格の完成に向ふものであつても、遂に時代に於ける社會的改新の一般基礎を與ふるには至らなかつた。事實、南北朝の紛亂期はかくの如くにして社會的秩序改新の理念として發育すべきものを有しなかつたのである。

一〇七

かくの如くにして南北朝時代は個人の人格的活動には、各〻の間に可成深い差異をもつものがあつた。ゆゑに要するにこの紛亂期は歷史全體の上に於て考

ふれば紛亂のために文化の諸活動が停止したのではなく、個人的な活動として發動したが、一般的なるものとして示現することが少なかつた時代であると言ひ得るであらう。

しかしかゝる裡にあつて、室町時代の遷移の間に認められる精神的事實には凡そ三個の重要な方面が見うけられる。卽ち　一は超越的な權威に對する信念。二には事物の生起に對する驚奇的思考とも言ふべきもの。三にはこれらを包める神祕的な觀念である。

凡そ是等三者は、日本の中世思想の特質に關するものがある。その第一のものは、現實の世界・人間現前の諸事象を超えて働く力を信ずるものである。現實界の權威の源を遠き彼方に置くことである。鎌倉時代末葉より、皇室に於ける皇位の御競望は申すも畏し、南北朝の紛亂の間にも皇統の尊嚴は國民の間にもいや固く信じられ、御裳濯川の御流れの永へなるを仰ぎ奉りて、紛亂抗爭の裡にも傳國の神寶の靈威の尊さはゆるぎなく信奉されたことによつてもこれを窺ふことができる。吉野、又は賀名生に御坐す御世は、恐らく、現實の御有様を超え

て、尊嚴の信念によつて仰がれてあつたのである。

このことは足利季世の亂離にあたりても、皇室の御式微に際し、皇居の御修營の築墻の外に畏くももるゝときにも、なほ明つ御神の御靈威の冒し難く、尊さの涯りなくあるを信じたこゝろにも窺はれる。

かゝる靈威の觀念の基礎には、廣大無邊な神の攝理が信念せられてあつたことである。

第二のものは、人間の現實より離れたる異種の經驗、怪異の狀に心驚く態度である。これは南北朝の頃より世に傳へられる怨靈に關する思想、その畏怖の心の狀にも窺はれる。宗教信仰が社會的であり、倫理的規範を尙ぶことよりは寧ろ個人個人の經驗、境遇に因ることが主となつてゐる時代にはかゝる心的傾向の出現があると考へられる。足利尊氏の信仰は、この時代の信仰の形態としては多くあり得るところのものであり、且つ篤信者たるを失はないが、それはその境遇や、個人的經驗に因由してゐるところが多い。

尊氏は京都嵯峨に曆應資聖禪寺、卽ち後の天龍寺を建てた。これは延元四年

（曆應二年）八月後醍醐天皇の吉野に於て崩御ありしに因り、その御靈を慰め奉らんためである。文和三年正月には一切經を供養し園城寺にこれを納めてゐる。天皇の御菩提のため且つは元弘以來陣亡の幽魂を慰めんためである。また尊氏は地藏尊を崇信し、其畫像を描かしめ自ら贊してゐる。その像の今日遺るものあり、その贊に、「夢中有感通、令我畫尊容、利濟偏沙界、善根無所窮」とありてこれ尊氏が軍中靈感を得たに因るものである。

かく信仰には、個人の經驗が主として働き、その尊信の動機にあつては、佛教の社會的なる敎義、倫理的規範が、主となること却つて少くあり、寧ろその經驗につ いて、そのもとをたゞせば、社會的善行と人間的道德とに反する行爲のあつたためなるものがある。尊氏にとつては後醍醐天皇に對し奉りての亡恩的行動、戰亂に於ける殺戮等がある。

かゝる事態にあつて、亡靈の慰弔を考ふることまたしかるところではあるがその根元深くには怨靈の思想、因果應報に關する異常な經驗事件の怪異に驚く等の心が存してゐる。

それゆゑ、元弘三年の北條氏の滅亡にあたつても、相模入道高時は、一門二百八十餘人とともに東勝寺に自刄するや、この慘鼻な經驗は、やがて鎌倉に寶戒寺の建立となつてあらはれた。かゝる幽玄の事實は、時代には幽靈、亡魂のことを思はしむるに至つた。

滿濟准后日記には、齋藤實盛の幽靈が加賀國に現はれた話を記るしてゐる。足利時代は怪奇の思考によつて幽靈談の多くあるを見る。これはまた足利時代文藝に神怪な事實が喜んで述べられてゐるその思想であるを見ることが出來る。足利時代の文藝には古い歷史の事實さへ怪奇な經過に仕組めるものの多くあるを見る。謠曲の筋には精靈の出現がいつも主要な役をしてゐるのを見るであらう。

第三の神祕的觀念は、前二者の解說に於ても含まれてゐるが、現實に見る事實を神祕化し、神變不可思議の意識のうちに投入するものこれである。

從つて神祕不可思議な說明をこれよろこび、靈異をこれに感ずるものが足利時代に一般に廣がつてゐる。信仰にあつても天滿宮の信仰の如きはよくこれ

をあらはす。菅原道眞を崇敬する天神の信仰は、この時代では文道の祖として詩人詩僧の崇敬するあまりに遂に天神についてはこの時代に渡唐天神なる傳說が起つて來た。渡唐天神とは菅原道眞薨ずるの後、宋に至り、無準に參禪し悟道を得たりとし、從來の菅公尊信に怪異の附說をなし、却つてこれが廣く信仰せられるものあるに至つた。天神の畫像にも、菅公が儒服を着、手に一枝の梅花を持てる圖が行はれ來り、渡唐神の像と稱して、喜ぶものがあるはこれに因るところである。これ當時禪僧等の支那崇拜の餘りに出でたるものではあるが、怪奇の傳說を以て信仰の基礎とし、幽玄靈妙を喜ぶの狀がこれに窺はれる。京都相國寺に近い天神社は、天神が入宋すること二度に及んだとして、特に崇信せられた。かゝる不思議の事由が時代の人々をして神祕的靈異を感ぜしめるに十分であつたのである。

一〇八

かゝる神祕的靈異を尊信することの播延せる足利時代の心的傾向は論理的、

批判的であることは期待せらるべくもなく、これに反して超越的なるものに直ちに歸信し、これに倚依するものを有すると言へる。人間行動には精細緻密なる觀察が行はれ、興り來るよりは直觀的感情的なるものが高まるべきである。

社會的事象の上には大衆の熱烈なる行動を喚ぶものが存する。足利時代が年を經、推移するに從ひて出現する諸事象はまさにこれを示し現はしてゐる。

足利時代が進むにつれて民間に於ける集團的行動が著しく目を惹き社會的變調の到來を告げる如くにあつた。當時代を以て一揆の世なりと言ひ、不可思議の時世なりと記されることが起つて來た。かゝるものの出現の精神的基礎には直觀的感情的なる心的傾向と、超越者に對する強烈なる歸信の情があることを觀なければならぬ。

足利時代中期以後、諸種の一揆が起るのを見るやうになつた。一向宗徒の一揆には彌陀に對しての專念歸依の宗教的信仰が基礎にある。

「後世を思はん者はじんだ瓶一つも持つまじきものと心して候へとは、後生極樂を求むるものは、糠漬桶の一つさへ持つまじと、思へと云ふにあつて、熱狂的な

欣求淨土の思想がある。鎌倉時代の「一言芳談」なる書にあるこの語は足利時代に「徒然草」に喚び起されてゐる。この精神は、時代の末期にあたつては、現實な運動の根據となり、宗徒の一揆が戰陣馳驅の勇猛心の基礎ともなつて働いてゐた。

足利時代世相の上に顯はれる下剋上にも、尙ほ超越者への歸信は覆へされたのではなかつた。また到るところに起る土一揆にも尙ほこのことは言へるであらう。

足利時代の「下剋上」と言ふのは、下位にある者が上位にある者を凌ぎ冒すことである。かゝる現象の出現する精神的思想的根據は、近代社會のそれとは大なる相違がある。現實の生活に卽して、生存意識に對する冷靜なる批判を基礎として、民衆が生存についての權利を主張するのとは異つてゐる。經濟生活に於ける不平等、富の分配の不均衡があつても、これに對する理論的根據を立てゝあるのではない。政治的、支配關係に對する行動にあつても、政治革新の主張として新たなる組織が計劃されてあるのでなく、明確な政治的自覺が一般に來たと

するのではない。支配的權威に對する感情は傳統的になほ存在してあり、超越的なるものに對する依附信念は尙ほ存してある。根本的な精神の變化が、來たのではなくして、舊來よりの政治組織の弛緩頽廢、個人行爲に於ては個人主義的な恣意があらはれて來たと觀るべきである。

政治組織の弛緩頽廢とは武家政治の本質たる武力的統制が弛緩し、足利時代は、中期以後、將軍及び幕府に於てこれが脆弱となつたことである。武家政治の本質にある戰爭的行爲、集團的組織の統制は崩れ、その組織の下に含まれてある保護と服從の關係は異れる意味をもつに至つた。個人行動としても、この組織內に於ては、組織維持の爲めにあるべき道德たる克己、節儉、忍耐の德風は、組織の維持者たる將軍の日常生活から遠のいた。足利氏の將軍は、かゝる武力的組織特殊な集團的道德より遠ざかり來り、却つて個人としての生活が進んできた。征夷大將軍と云ふ軍團の統率者たる實質から離れつゝあつたのである。足利將軍のみならず、其下の部將に於ても、最初の封建制度的なる意味、集團的な統制の組織から睽離して個人的なるものとなりつゝあつた。足利の將軍は個人と

しては、鎌倉幕府の將軍、執權等よりは教養と德性に於て敢て劣るものではなく、寧ろ自由であることを其等の人々の例について十分證明し得る。それとともに奢侈遊逸の風は武家政治成立の本質に背馳するものがある。これはすでに足利義滿について見られるが義滿の生活に範をとつた義政に至つていよ〳〵進んでゐる。

足利幕府になりて幕府を京都に置いたことは、舊來の公家文化と武家文化の統一と人は言ふが、これにはは上述の內に自らに觀られる武家の集團的統制の道德と京都の宮廷に於ける個人主義的なるものとの抱合、或はそれへの推移と考へられ、武家政治がもてる强味と云ふべき地方に於て發達せる精神、集團結合の强い精神から、京都に於て長い間に育成せられてゐる都市的なるもの卽ち個人を規準とせる生活觀念の强いものへの推移の段階を履んだものと考へられる。

それ故、足利の季世になるにつれて、武家政治の本質の頽廢することは、要するに封建制度の精神をなせる集團的精神から個人的なるものが來りつゝあることを示すと言へるであらう。

下剋上と言ふことも要するに、封建的集團的組織の精神が、個人主義的精神に移り行く時にあらはれる現象であると觀られるであらう。

一〇九

かゝる武家政治の根本義たる結合の關係が緩みつゝあるとき、他方に新たなる結合が興りつゝあるを看過してはならない。これ武士の結合ではなくて、土民商人の結合である。

足利時代には民衆を基として集團的結合が生じてゐる。それらには經濟的事情を主因とするものと、宗教的信仰を主因とするものがある。前者には商人等の結合たる座がある。村落にあつては賴母子講の如き、金融の上に相互の助成をなせる結合がある。さらに德政一揆の如き固より經濟的原因のみに限らないが、經濟狀態を主動因としてゐると見るべきものが多くある。

上述のいづれにも單純なる經濟的事情以外の多くの事情の存するものがあ

ること言ふまでもない。而して宗教的信仰を主因とせるものには、一向宗の一揆、法華の一揆があり、それらの基をなせる諸宗の宗徒の集團がある。

これらの結合、集團の意識は、舊來の武士の支配的關係と異る結合であり、武士集團の結合意識は、概ね歴史的、回顧的精神を有するに對してこれらの民衆の結合なる惣中、惣分、衆中など呼ばるゝ集團には、かの歴史的回顧的であるよりは、目的實現の、より直接的な精神によつて支へられてある。武士の結合には、さきにも言つたことあるごとく、過去の歴史的事件に因縁するにより結ばれ、或は過去祖先の功業忠節の回想に依る精神が多く動いてゐるに對して、この集團には眼前に存する個々人の自存自衛、營利、個人信仰の充足を目的としてある。

それだけに足利時代集團に動ける精神は個人的なるものがあり、目的的、利益的社會結合の形式が前景に出で來るのである。

伊太利文藝復興期の詩人は、「貴族であることは自己の卓越なるによるか或は祖先のそれによる」と言つたが、足利時代を思はしむるものがある。尙ほ言ふところによれば「しかし他方、貴族はそれにて安んずべきにあらずして、日々に新な

る價値がこれに附加せられざれば、「時」が斷えず截りとる外套たるに過ぎない[註]と
したが、足利季世の社會を語るものがある。

「塵塚物語」に山名宗全の語として「例といふ文字をば向後時といふ文字にかへて御心得あるべし」と、あるは、今や先例が準據となるべきでなく、時が解決することを言ふてゐる。しかし、考ふれば歴史的傳統、歴史的精神を重んずべき武士社會に於てこの語を聞くことは、封建制度がその機能を失ひつゝあることを告げてゐるものである。建武の改變を斷行せられた後醍醐天皇が朕の新儀は未來の先例たるべし」と、のたまへるも時とともに新たに價値が來ると考へられてある。まさに歴史主義の否認である。

かゝる思想的傾向は、さきに言ふごとく、武士階級存立の基礎の一たる歴史的の精神の覆滅に向ふものである。

新たなる時代として來るものには、個人的な要素が附加せられつゝあるのである。

註 J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, V. I. Dante, De Monarchia, 引用

一條兼良が、將軍足利義尙のために天下治道の要旨を書いた「樵談治要」には、足利季世の政治と世相を窺ふものがある。

兼良は、この書に過去の歷史の事例に徵して、當代の要務は神佛の崇敬によつて、人心の肅正、支配者威勢の更張を說いてゐる。それとともに、また「足がるといふもの長く停止せらるべき事」として、當時興起しつゝある足輕（アシガル）なる徒輩が戰陣にあつて名ある武士に代り、平時には洛中洛外の諸社諸寺五山十刹、高貴の家々を破壞し、暴力を振へる狀を語り、これを禁止すべきを說いてゐる。兼良にとつては、その語のごとく「超過せる惡黨」であるが、しかし、こゝにかゝる惡黨の新たなる價値が武士のそれに代りつゝあるを語つてゐる。

かゝる歷史的なるものの顚落は個人的なるものが來るところであり、また下剋上の精神的構造がこれに考へられるものである。

而してこれは個人的であるが、然もそれは恣意的なるものが多く働いてあるものである。大乘院の尋尊僧正は世を觀じて「上下萬民雅意に任するばかり也」

とした。雅意は我意であつて、當時に於て個人の恣意が世を支配せるさまを言つたのである。されば個人的ではあるが恣意的なだけにこれによつて、個人主義的な、政治的社會的組織が來たのではなかつた。

足利時代の土一揆、德政一揆は集團的行動をなしながらも、尚ほこれを以て一の系統たてる政治的社會的改革運動となし得ざる所以は、彼等には明瞭な政治、社會の改造に對する意識があるのでなく、足輕の如き戰場馳驅には輕脚を以てするものであつても、集團に於ける新階級構成の意識を有するのではなく、雲合霧散の態度は、ひとへに眼前の目的觀念に支配され、單純なる目的の充足によつて終るものたるにあつて、社會的全體についての觀念或は永遠的な計劃がそれにあるのではなかつた。

從つて、土一揆の多くの場合にも、京都の市巷の裡に發生せる暴動の群民の一團にしても、その目的遂行のために、好んで神社の神殿、大寺の佛殿に占據したことは、これ敵の攻擊にそなへ、或はその要求の滿されざると共に社殿佛堂を燒毀するを言つて威嚇の料とせるものであつて、そのためには京都の北野の社、東寺

等の社殿堂宇が灰燼に歸することあり、(註)名刹六角堂が暴民の占據するところとなつても、これ却つて上下尊信篤き社寺を栖とせるだけに正に時代の一般思考がそれに察せらるべくして、超越的なる者への信仰の存するを示してゐる。民衆的自覺が、その自らの力、或はその集團の構成の根本に存する觀念によつて、社會的革新に關與し來つたとは大に精神を異にしてゐる。

このことはやがて、戰國亂離の後に來る政治に於ける統一、社會に於ける階級的秩序の再興のあるところのものであつて、是れ、室町時代の民衆的行動は自恣であり、其の內底にはやはり超越的なる存在に對する奥深き服從は依然あつたので、この服從は階級的秩序の根柢をなすもの、從つて階級的秩序回復が次に來る時代に比較的容易になし遂げられた所以である。

註　康富記文安元年四月十三日記事等

小我の世界

一〇

室町時代の文化を概觀する人々には、往々、文化が利己主義であり、その顯現であると言ひ、それ以外には高尚な精神の發現が見られないとするものがある。室町時代の推移はかゝる簡單な概括によつて凡てが終るべきでない。室町時代は唯心的な傾向が強いことをさきに述べたが、これよりして、自ら自意識の發展があり、利己的と見ゆるものを發現さすであらう。しかしそれには尚ほ說明せらるべきものを有するのである。吾人はこの時代が發展させた唯心的傾向からして、文化の上には主我的なるものの働くことゝ、こゝに名づけて小我の世界とも言ふべきものの成立するを思ふのである。

室町時代の文化に見る唯心的傾向の根據と考へられるものは、まづ時代の宗

教、信仰に多くよるとしなければならない。一條兼良は、その時代について言へるに、佛法王法は、二あるものではない。内典外典また一致する。佛門に八宗の血脈の今に殘れるは、わが日本國ばかりではあるが、しかし、華嚴、天台、三論、法相、律の諸宗は、義理深奥であるか、さもなければ戒律嚴重であるために、人の入るもの少ないに反して、淨土と禪の二宗は「より所たやすきにやあらん、當世の人の此二門に心ざさざるは少なかるべし」と、まで說いてゐる。

實に足利時代は、淨土と禪の二宗門が廣く上下に弘通し、他に宗派があり、それらに盛衰あるにも拘らず、二宗は精神生活の一般的な基調をなすものであつた。

而して淨土教に於ける俗諦易行の教理、禪宗に於ける不立文字の教と言ふも、前講に述べたことあるごとく、いづれにしても主觀的な傾向の强いものである。他力と自力とに異るところあつても、主觀的な境地に根據のあることにはかはりのないものである。

この二宗派はすでに鎌倉時代からして、國民の精神生活に强く影響するところあつたが、足利時代になつては更に深く國民の思想に根をはり、織り込まれつ

つあつた。

時代の精神傾向は、藝術の上を一瞥するときまたこれを確かにし得る。

繪畫にあつては、足利時代を表はすものに、宋元墨畫の流がある。宋及び元に發達した墨畫が、我國に傳はりその作品多く、我國にも墨畫の名手を出し如拙、周文、雪舟、雪村、祥啓等の巨匠の出たのはこの時代である。墨畫は、以後國民の趣味に深く入り込み、東洋的手法、冥想的の表現は、人の心をひきつけるものがあり、新たなる自然觀を開くに十分な特質を有するものがある。墨畫は晴幽な色調を以て、自然、人事の姿を描くにあるが、特色とするものは、自然を描くにしても多彩錯綜の外形を寫すにあらずして、その裡に藏せられる靜閑幽寂の心をあらはし出さんとするにある。人界の諸相を觀ることもまたこれと同じく肢體華美の姿が描かれずして、清閑枯淡の風趣が表はさるゝにある。一墨の色を以て萬象の變化を表出せんとするところにこの特質がある。故に墨畫に於ける單純は實は無量の複雑を藏するものであり、一抹の破墨の山水も、實は天地の森羅を含めんとするものである。まさにこれ一多の境を超えて存するものを觀ぜんとし、

まさに無限に差別ある色相、外形から深幽なる內在的なるものに向ふものである。か丶るものこそ深い主觀の働きなくしては協はざるものである。

建築の上には、室町時代の特色は、他の造形美術のそれと同じく、雄偉豪莊を尙ぶよりは、瀟洒な外形に於て目を惹くものがある。たとへ複雜な構造を有するものにも、それがもてる效果には、平穩にして閑雅、淡々たる風趣を帶びてゐる。簡素、靜寂に心を惹かる丶ことはこの時代の風である。か丶る風は足利時代の進むにつれて增し來るを知るであらう。金閣寺は、足利義滿、遊讌のための北山の別業であつた。苑內にある金閣も黃金を貼つたと言つても、この樓閣は金色の光と豪宕な構造によつて人間意欲の强烈さを、眩惑させるまでに、誇示する類のものではなくして、幽閑な林泉と相俟ちて眺めらるべきものに外ならぬ。この樓閣は四周の自然と相離るべきにはあらずして、共に相應じてその佳趣を增してゐる。こ丶には自然は征服抑壓せらる丶の感あることなく、自然に調和するものがある。自然はその靜寂悠々の狀を却つて引き立て丶ゐるかと思はれる。繪畫に於て見る雲舟などの好んで描ける山水樓閣の圖にあつて樓閣、堂舍

が甍の並び立てるに拘らず、人界の喧騒が想ひ浮べられることなく、却つて自然の裡にある無限の靜寂が思はれるにも似るであらう。

　將軍義政の建てた銀閣寺に於ては更にこの感が深い。義政の東山山莊は洛東の山陰にある幽閑の一仙境である。銀閣はこの幽邃の裡に、自然から包まれたる如くにもある小閣である。東求堂は持佛堂と言ふべき瀟洒なる小堂にて、またこの自然のうちに立ちてゐる。義政は東求堂の内部に、瀟湘八景を畫かしめたと言ふ。思ふに、内なる支那瀟湘の景趣は、外なる林泉と相連り、戸を開き放ては内外の景觀一色に相通ずるものがあつたであらう。

　かゝる自然の裡に占めたる小空室も、しかしその内容には無限の複雜を藏するものがある。室町時代四疊半の茶室は、その形に於ては極めて小なるものに過ぎない。その占むる空間について言はゞ、民間の陋屋と敢て異るところはない。しかしこの小室にはまさに、その内に無量の内容が盛られて存する。簡樸な自然のまゝなる床柱は、たゞの無雜作を表はすものではなく、そこには無限の複雜を通過して來てゐるものがある。

建築が自然に歸服し、自然の裡に懷かれんとするものはこれをさきに藤原時代に於て見るものがある。建築が四圍の自然によく調和し、繪畫の上にも自然の美が人間的なるものを被ふてゐる。藤原時代の寢殿造の建築や阿彌陀堂の建築には周圍の自然がよくとり入れられて、初めて成立するものでなければならぬ。大和繪の繪卷物にも自然の美しさが主調をなしてゐる部分の多いことを言ふまでもない。此の點に於て足利時代は藤原時代に通ずるものがあり、その再生と考へらるべき點を有してゐる。しかし、この無限の複雜を超えて來る簡素、人界の多岐を通過して來れる自然の意味は、この時代に於て見るべきである。外形と內容の關係にあつては、藤原時代と足利時代に於て著しい相違がある。宇治の平等院の鳳凰堂と東山銀閣寺の東求堂は其建營の性質に於て甚だ似たものがある。天下の政權を執れる關白と將軍の別業であつたこと、またそれ等が後に寺院となつたことに似るを言ふのみでない、自然をとり入れ自然と調和せんとするその精神に於て甚だ似たものがある。しかしそれ等の精神の態度

に於ては、兩者に相違がある。鳳凰堂は、樓閣造とその朱塗扉繪の絢爛が山水の明媚、快朗な自然と相應じてあり、東求堂は、閑素瀟洒な建物が幽寂暗深な山陰の林泉と相協ふてゐる。一は、外形に於て自然と調和し、一はそれらがもつこゝろもちなるものに於て自然に和してゐる。それ故、一は感覺的な調和精神であるが、一は想念的なものだと言へるであらう。

一一

このことを能樂について考へて見る。能樂の發生には、支那の影響ありとしても、すでにその詞曲にもその題材にあつても日本人の趣味嗜好に合し、この時代に於て發達した。能樂の發達に於ける一の重要な要素は一種の莊大な規構を簡單な科白の内に容れやうとするその仕組がもつ興味である。祝言能の如き簡單な賀祝の意に基くものよりは、發達した形である歷史の物語、世上の人事を題材とした能樂が多く現はれて來るところは、複雜な人事の經緯が簡單な形態に化成されて演出されて來ることに多大の興味がある。「翁」の如き神事能か

ら來たと思はれるものよりは、隅田川」「安達が原」「放下僧」の如き佛者の因緣を說き、三世の應報をあらはすものや、平家物語、源平盛衰記より來た「安宅」「景清」のごとき歷史的なものが、より發達した精神をもつてゐる。歷史物にあつても佛敎の因緣談、過去の罪障、幽界の苦患にかけて說くことが、より複雜なものとなつて、能樂の仕組をして特色あらしめてゐる。從つて一種の神祕的感情的な世界が現出される傾を有つのである。初期の能樂は勿論かくの如きものでないにしても、足利時代はこの傾向を促進さしたことは事實である。而して、諸法を心の所作とし、心實修業の便とすることを詞章の內にもよく說いてある。最も多い仕組は、靈魂が現世に彷徨ひて、高僧善知識の知遇により善果を得るといふものである。而して靈魂のうちには草木非情の類の精靈もあつて、「芭蕉」の曲に見るごとく芭蕉の精の女として現はるゝあり、同じく佛果を得て終ることは草木國土皆な佛性を具するとの佛敎敎義より來り、草木發心の姿を顯はすものとして考へられたものであるが、後にも述べる如く我國に於ける汎神敎的思想が其根柢に於て時代人の興味に働きかけてゐると思はれ、人界非人界を通じて、神祕的觀念

の強く潜在せるを考へるのである。

而してたゞ謠曲について言ふもその謠ふ音聲にあつては甚だしく單調であり、抑揚の少ない日本音樂のうちにあつて、殊にこれの著しいものとしてゐる。しかしその聲音はその音樂的である形式によつて成立の意義があるのではなく、その單調のうちに然も變化と意味を深く含藏してゐるにある。後に發展する謠曲の諸流派にあつても、大體に音聲の形式的變化が尙はれるのでなく、音聲の裡に籠る意味にその價値をかけてゐることに異るところはない。從つて能樂にあつても謠曲にあつても、外形的、客觀的の差異、變化の價値よりは、その內容にある主觀的な無量の意味に重きを置いてあると言ひ得るのである。

このことは尙ほ、一つ足利時代に發達した庭園林泉についても言ひ得るであらう。庭園を以て藝術の一類と考へたことは近世歐洲の哲學者にもある。造形美術の一として建築、彫刻、繪畫、に對して如何なる地位をとるかは別として、人間精神の發現として考へられるときに、足利時代にあつては是等造形美術とともに、庭園が時代人の心意をよく表現してゐるものあることと十分強く言ひ得る。

足利時代の作庭には京都、嵯峨なる天龍寺、西山の西芳寺、北山金閣寺、東山なる銀閣寺其他大德寺方丈、大仙院の庭園が有名であり、また京都西郊の龍安寺の庭は作庭の時代について說があるけれども、特色あるものとして人に知られてゐる。

足利時代には庭園は閑寂幽靜を喜び、宋元畫の風趣を庭園趣味の上に多く入れてある。作庭名匠として傳はるものに夢窓國師、相阿彌等あり、夢窓國師の作る天龍寺及び西芳寺庭園、相阿彌の銀閣寺庭園は幽邃閑寂を愛し、時代に於ける禪宗の精神に通ずるものあり、また時代の茶趣味に應ずるものがある。茶の湯なるものはもとは茶の飮用を以て養生に益ありとすることに發したが、足利時代にあつては、義政將軍のときには大に盛んとなり、茶の湯は、精神的な意味をもつに至りて、人間精神の向上の方法であり、この趣味には敎養としては人格的な價値があるやうに考へられるまでになつた。淸閑幽寂の生活がこれによつて示現されることになつた。それゆゑ時代の庭園がこの茶の湯趣味に相應じ、茶室と林泉は時代の人々の精神生活の高い標準があらはされてゐるのである。

大徳寺塔頭の大仙院の庭園はまた相阿彌の作るところと傳へられてゐる。宋元繪畫に見る、水墨の山水をそのまゝにも見るごとき構造をなしてゐる。見たところこの庭は、岩石を主とし、花木の多彩なるものを避けてあり、しかも、その面積に於ては狹小なるために、淸閑の趣却つて深い。しかし、かゝる小庭園が含める意味は、天地の勝景の一部をこゝに實寫せるにはあらずして、狹小の裡に自然の大觀を表せんとするにある。一木一石に天地間の大景をおさめんとするものである。從つてそれには想念的な心意が動いてゐる。かゝる枯淡の風ある林泉が、この時代に出現し、枯山水と稱せられて、また日本庭園の一の形態をなすものは、時代の主觀的傾向がよくあらはされてゐる。

龍安寺の庭園に至つては、かゝる主觀的な態度は一層進んで庭園の全面に亙つてゐると言つてよいものである。

龍安寺の庭園はまた相阿彌の作るところと傳へられるもの、その作庭については異說あるとは言へ、石を以て其主要の造庭技巧とした點に於て大仙院庭園と同じ種類のものと言へる。室町時代に見る枯山水の系統として考ふるに誤

ないであらう。その形から言へば、東西十七間、南北約八間の、長方形のあまりに廣からざる地に白砂を敷き、大小十餘箇の石を點置したに過ぎない。俗にこの庭を「虎の兒渡し」と云ふは、母虎が虎兒を牽ゐて大河を横ぎるさまに似るからである。庭中には一の草木をも植ゑず、たゞ石のみを配置してあるのは、外觀としては、簡單とも見えるけれども、しかしそれには大なる自然のこゝろが藏せられてゐる。

足利時代の庭園は、極めて不自然と見ゆる外觀なり形態のうちに、實は大なる自然のこゝろを納めんとするものである。草一もと、樹一本をもとゞめてない白砂の庭園にも、自然のもつ心が豐かにあるを覺える。石のみの庭には、その不自然の外形の裡に、天地萬象の心が安らかに置かれてあるとするものは、實は主としてその客觀的外容の問題ではなくして、主觀的な態度が主要な部分をなしてゐる。感覺によるものよりは、それを超えた精神に據り、客觀的な價値によるよりは、主觀的にその生命を覺知せんとするにあること多く言ふまでもない。

京都龍安寺石庭

一一二

かゝる態度は、人間の四周の自然の諸事象にも生命ありとする觀念と結びつくところであつて、室町時代が、その文藝の上に、非情の草木の精靈を語るものあるその精神に合するのである。草樹花木に精靈あり、自然事物に生命ありとするものは、尙ほこれを古代に於て山川草木に神の靈を認た、神話の世界に通ずるものありとなすことができる。草木國土悉皆佛性を具するとする時代の汎神敎的な精神はまたこれ古日本の萬靈崇拜に通ずべきを有すると言へる。固より古代の素樸な精神形態と異るものあることと言ふまでもないが、長い歷史の時代を通じてこの兩者に尙ほいくばくかの關聯のあるを考へしむるものがある。而して足利時代はその主觀的な心的傾向が四周の自然をかくの如くも觀じつつあつたのである。

岡倉覺三氏は、東洋の理想を著はしてその中に、ローマンチックの發展を論べ、

これには二つの行き方のあるを說いたことがある。その一は西洋に於て見るこの精神が客觀的、物質的に傾き行くもの、他の一は日本に現はれた主觀的、精神的なるものである、とした。

ローマンティク精神の基くところは嚴重强靭なる意志ではなく、高潤奔放な感情にある。嚴密細緻の智的なるものから發現するのではなくして、却つて豐かにして潤へる情操的なるものの發露するところである。且つそこには神祕と超越的なるものに對する憧憬がある。西洋近世期に於けるこの精神の發現は、時代文化とともに寧ろ物質的、客觀的となり來つて近代精神の基底をなしてゐる。これに對して日本に於けるローマンティク精神を探れば、鎌倉時代にあつては、武人の精神に表現を見せるものがあり、武人に於ける强烈なる感情的世界觀の裡に織込まれてゐる。而して客觀的であることよりは主觀的に、物質的外界の整頓よりは精神的內面的なる自己觀照として働き來つて武士階級の單純簡素を尙ぶ日常生活の理想、感情的なる道義意識となつてその社會を支配した。この主觀的精神的なるものこそ殊に足利時代に於ては大に進んだものであ

ある。

經濟人

一一三

足利時代の精神活動の一面には、如上の方面と全く異ると考へられるものを發展さしてゐる。

足利時代文化には所謂經濟人なるものの出現を見逃すことはできぬ。

足利時代には經濟生活發展の重要なる方面は、一は外國貿易の狀態一は國内商業の狀態の特殊な事情から考察されるであらう。外國貿易は既に尊氏のときに天龍寺船の派遣があり、其以後外國商品の輸入せられるものが多い。これも外國貿易が元寇の大事變以後、久しくして回復したと云ふことよりは、外國交通、外國貿易の利益がよく認知せられたことであつて、その利益認知は國民生活關聯の事實である。外國貿易は平安朝時代にあつては、官の交易であり、官の交

易以前に於て私に交易するものは偸盗とひとしく取扱はれた。かゝる形に於ける外國貿易は政治の上に於て、一種の國家の事業であり、外國商品はその輸入の多寡によらず、一般に官の利益を主にし、その商品は貴族と一部の間に用ひられて多くは、奢侈を進めるものとせらるべきであつて、國民生活の上に影響する部分は却つて少なく、その精神的事實としての性質に於ても貴族的文化又はただの奢侈的たるにとどまつてゐるところがある。

　しかるに足利時代にあつては天龍寺船さへ商人の手によつて營まれてゐる。幕府は後醍醐天皇追福のため天龍寺造營の資金を得るため、海外貿易の船を許した。而してこの天龍寺船なる貿易船の組織は國際通商の巨大の利益を考慮に入れて、天龍寺造營の料として船一艘につき現錢五千貫を得るの規定を最初に設けてゐる。これに於ては政府或は政治當路者の直接の交易、或はそれよりする直接な利益がこゝに存するにあらずして、一旦商人の手によつて營まるるところの貿易が其結果として政治當路に益するものである。從つてこれにはたゞ商人の收益に對する課税たるにある形であつて、特許を受けたる營利業者

たる商人の出現にある。宏大なる天龍寺造營が行はれた事實によつても其商業利益の大であつたことを推知し得るとともにこの事實そのものに內在する精神の展開を忘れてはならぬ。この國際貿易には、幕府の保護あつたといへども航行、貿易其の他のものより來る利益不利益についての危險はその商人の負ふところである。これ平安朝時代に見る官市と其性質の異るものであつて、足利時代外國貿易が國民精神展開の上に意義をもつところである。即ちこれには企業的精神がある。而して官に屬せずして商人そのものに關係するゆゑに企業的商人なるもの、或は企業者なる經濟人の出現が來るべき順序を有してゐる。外國貿易は、この中世商工業のうちに於ては最も企業的なる性質を有するものであるからである。

國內商業に對して國際商業のこの企業的精神の盛なることとは國民の生活の上には、この利潤によつて成立つ商工富民の出現することの著しく目に立つこと、それ等は舊來の封建的富民たる武士階級及び之れに附隨する業務にある富豪とその成立を異にしてゐる。從つてこの利潤による階級の精神は新たなる

發生として考へらるべく、これはまた內國商工業の精神を刺戟するに十分であつて、營利的企業は時代の民衆に滲透し來なければならぬ。

內國商工業にあつてまづ酒屋土倉が時代の特色を有つてゐる。酒屋は酒類の販賣によりその名が來たり、土倉は倉庫を有して物を典して金錢物資を人に貸するにある。酒屋にして土倉を兼ねるもの亦多い。而して酒屋、土倉の社會上勢力を得たのは、物品の販賣、或は土藏による物品の管理、倉敷料の收得ではなく、集積せる資本によつて、貸資し其利息を得ることである。その利子による富民の出現は、營利精神のかなりに進んだ精神過程にあるもので、近代の資本主義精神と相通ずるものがある。

將軍足利義政は甲冑を典して資金を得たと傳へられてゐる。將軍の寵する日野富子は諸大名に金錢を貸與して其利息をとり、富を致したとも傳へられてゐる。封建的將軍及び其近親についてかくの如き資財についての處置と營利意識についての俗談を傳へるさへも、今までの將軍と其家庭についてはないところであつて時代の經濟人出現の過程が窺はれる。

これ等の裡に封建的富裕なるものと近代資本主義的富裕なるものとの混在が知られるが、そのうちには確かに中世的封建節度が近代資本家的節度に置き換へられつゝあるを察知することができる。かゝる資料としては、將軍家が應永の頃に於て九州の商人肥富の議を用ひて明と通交するの利を知り、肥富をして修交の使たらしめ、土物を交換した。また勘合船を定むるごとき寛正、文明の頃に於ては銅錢を明に求むることがある。乃至周防山口の大内氏の貿易の如き、みなよくこの精神の包含せられたるを觀るべきである。

一四

足利季世に澎湃せる一の運動は邊疆の民の朝鮮支那其他の沿岸を荒した倭寇なるものである。これは、我國に於ける政治の亂離紀綱の弛廢によるところ不多いことと言ふまでもないが、時代精神過程の一面として考ふるに於てはさきに言ふところの企業的精神の横溢の一片鱗として考へられる。倭寇はつねに劫掠を事とするのではなく、他國にあつて平和の裡物資の交換をなせるものであ

つて時代の稍ゝ專恣に走れる企業意識が作用してゐること否むことが出來ぬ。

吾人は日本に於ける倭寇の變態的な國際交易を想ふときに、恰も歐洲の中世末期に於ける伊太利の外國貿易に見たコンメンダ（Commenda）の商業形式に似たものあるを考へるのである。則ち伊太利にては此頃貿易に從事し海外に危險を冒して大膽な商業行爲を敢行する徒が輩出した。其等は他に資本主の後援があり、その資力融通を仰いで、その信賴（コンメンダ）によつて海外に雄飛した。冒險者流は資本關係に於ては手薄い企業者であつた。他には其等の企業者の爲めに資力的背景をなす、各都市の資本主卽ち市民があつた。我國には、倭寇は封建的制度の殘存によつてその活動は封建的色彩を多量に有し、歐洲にては、都市、市民の資本に依るの代りに、こゝには封建的武力者に多く依倚したこととの相違があつて、こゝにまた封建制度の末期精神の内に於ける企業的精神の發達の形式を見るのである。而して實際の上にはこの企業精神の昌興とともに利潤による階級民の發生があつたのである。

企業的な精神の發達と封建的富有民以外致富の手段の展開と、ともに考へら

れねばならぬものは貨幣であり、貨幣流通に伴つてゐる精神である。而して足利時代に於て特に考ふべきは貨幣經濟的なものと、個人主義的精神である。

足利時代の經濟生活に貨幣が割合行はれ來ることと、それとともにあるところの精神發展を見るには、この時代の特殊な事情を考へねばならぬ。それにはまづ特殊な事情として外國錢が輸入せられ、これが國內に於ける經濟上計量の基礎をなしてゐることである。自國內には國內の法定鑄貨がなく、鑄貨が價値規準をなしてゐるのではなく、鎌倉時代以來宋錢の輸入せられ流通するあり、足利時代には明の錢貨にして品質の精良なる永樂錢が外國錢でありながら流通の基準たる風がある。勿論日本に於て洪武錢永樂錢の如きは模鑄せられたことあるが外國錢が基準となつてゐる事實に於て異らない。

國民生活の立場から言へば、それが外國錢であることについては、日常生活の上にはさほど緊切な心理的作用が日々あるとは言へぬ。國民の大多數は是等についてまで考慮しつゝ其生活を營んでゐるのでない。しかし外國錢の流通

に伴つてゐる國內摸鑄錢の混用されること、及びそれとともに貨幣として粗惡なもののあること、より受けてゐる生活には自然に一種の心理形態が成立する。これは此時代の歷史の上に著しく顯はれる撰錢なる事實である。

撰錢とは流通してゐる錢貨が良質のものと惡質のものと混じてゐるため、取引に於て自然に良質のものを選びとりて惡錢を厭嫌する貨幣の選擇である。このことは日常生活につねにつきまとふがゆゑに一般人の生活に於て心理的な作用をなすことと多い。

凡そ國內に造幣の機關が十分でなくして、國內に貨幣が流通する場合に於て生ずる現象としては、貨幣の流通手段としての機能が不完全であるが、たゞ貨幣がある程度の流通手段としての機能を發揮するに於ては、旣に流通の手段としての機能以外に必然に貨幣そのものに含まれて來る價値の貯藏物たる機能を有つものである。

足利時代にあつては、日本の貨幣の歷史が嘗て經驗した如く、奈良朝の初期に於て見るやうの貨幣を貯藏することを人民に奬勵して以て貨幣の性質機能を

理解せしむるやうの必要は最早ない。これは貨幣に關する一般民の理解が進んでゐる精神史的事實であると言ふ大まかな考察よりも、實際に社會に於ては商品生産が餘程進んでゐる。かの王朝の頃に見た如き商品生産の形態が幼稚なものではなかつた。

商品生産の形態が極めて幼稚な場合に於ては、自家に於ける生産が主要であつて、この形態が廣く一般に行はれてあつて、自家消費の餘剰が、交換の爲めに外に出されると云ふやうの階段にあつては、貨幣は僅かに其機能を發揮するに過ぎない。しかし足利時代に於ける富の觀念と形態は、かゝる過剰なる自家生産物を貨幣にかへて貯藏せる初歩的なものではない。既に商品の生産は廣い市場を豫想し、人々の生活も他人の生産による商品の購買に依ることが餘程廣い範圍になつて來つてゐる。かゝる狀態に於ては貨幣による富の貯藏が必要となり、それは商品の生産が發展するにつれて必要はます〳〵增加する。

しかるに足利時代は商業の發展があり、國内には可成廣い地域に、交易の道が開かれ、商品の流通が發達してゐるにかゝはらず、國家には法定的な貨幣がなく、

國家の嚴肅な制度によつて支持されてゐる鑄錢の機關もない。外國錢貨の外には金銀が量目によつて秤られて貨幣の如くに使はれてゐることもあるが、甚しい不完全な狀態より脫することは出來ぬ。かゝる事情にあつては、まづ錢の使用に於ても、市場に於ける流通のうちには、自然に被る運命として粗惡なる錢質のものが出現する。日本中世の貨幣は硬貨として金、銀、銅、を用ひられても、貨幣材料の價値に關係するところ多いのであつて、足利時代にても貨幣は銅錢たるにしても、今日の銅貨が補助貨幣として使用されてゐるのとは異つてゐる。今日の銅貨には言ふまでもなく其の貨幣材料たる銅の價値によつて使用流通されずして寧ろ一の約束的なる價格記號によつてゐると言つてよい、しかし足利時代のものにはかゝる性質を有つてゐない。貨幣は已に世間に流通する間に於て、或は破損、或はうちいれること、乃至は自然の消磨により其量目の變化を蒙る。貨幣の流通はそのまゝに放任することによつて世間は善質惡質の貨幣を見るに至るのである。況んや、足利時代は錢貨は外國より傳來し、國內には正當なる造幣の機關がない。外國錢と云ふものも其內には大陸の諸地方に於て

私に鑄造せる惡質の僞造錢の混入せるものもあることとなれば、實に善惡區々の貨幣が行はれるとともに撰錢の盛んな事これ必然の勢である。かゝる生活の内に發生する心理的なる形態には、この經濟的不安の意識に伴へる警戒、他を顧みざる利己心の强盛があり、こゝに個人的なる精神の增大が絶えず進まなければならぬものがある。

既に言ふところの足利時代の文化發展の上には個人主義的な傾向が進まうとする。しかるにこの貨幣の實際流通の組織そのものに含まれてゐる如上の特殊事情は、個人主義的なるものの上に更に狹隘な個人主義觀念の加增を促がすに十分な理由を有つてゐる。

かゝる傾向をもつ生活過程の心理を何と名づけてよいか。吾人はこれら諸生活の關聯から來る心理を小我の世界の發展と言ひたい。

この形態の裡には一方には主觀的な心理生活の發展が進み、唯心的世界觀が强い伸展をなしてゐる。他方には現實生活の上に斷えざる個人主義的な精神

發動の必要が人々に迫まられてゐる。從つて此時代にある將軍の家庭生活に於ける奢侈、不規律――其等は例として擧ぐるまでもなく、義政將軍、及びその後繼者たる義尙の家庭に於ても十分見られるが、――と、社會にあつての經濟的生活に於ける營利意識との間にも十分な聯關があり、同一心理の發現の過程として考へられる。反社會的なる奢侈行爲も小我の世界に住する遁避的な行動であり、經濟的生活に於て實利偏重の精神もまたこれ小我の世界の他の現はれとして考へられる。東山殿の奢靡と座商人の絕えざる紛爭の事實との間にも一脈の心的連絡がありとせられる。それはこの小我の世界が有つてゐる諸表現の一として考へてよいものである。

足利時代末期に於ける資本主義的な精神の進み行くことも、この小我的心理から考へられるであらう。資本主義的精神發展の前程には、どうしても主觀的なる意識の發展、それよりする唯我的世界秩序の觀念があり、また唯物論的個人主義の前行として、徹底的な唯心主義、又は唯心論が來らなければならぬとすることを足利時代について深く考へるのである。たゞ資本主義の高度の發達を

見なかつたことは生產形態が十分これに伴つて發達し、與らなかつたためであつて、物資生產の手段は從來にあるものより新らしきものを發展させなかつたからである。

第九講　安土桃山時代の精神

專制强力主義と家長的精神

一一五

さきの足利時代は、文化の上には主觀的傾向を帶びてゐるところから小我の世界とこゝに言ふたが、今や次の時代はかゝる主觀的な世界觀をうち破る傾をそれに有つものである。この點に於て日本歷史の發展上に近世文化の出現は、中世的なるものに對して、主觀的なるものの改變、小我の世界の打開をたしかに一つの方面として考へ得る。

足利季世の亂離は、精神生活の上に異れるものをもたらし、時代變化の過渡狀態としてこれを考へるならば、それは、精神の上には主觀的なるものから客觀的なる世界觀への移行と言ひ得るものがある。この亂離の間に、人間生活は却つ

て原古な形に復へり、人間の四周は素朴な眼を以て觀られるまでになつたであらう。生活力の旺盛、素朴單純な生活意識が來るときである。こゝに古代への復歸、古日本の再生が、ある意味に於て言ひ得る規構を有してゐる。客觀的實在をす、な、ほ、に觀、强いて主觀的な着色をしないところに時代の精神がある。自然界の事物を、ありのまゝに觀、思辨的、冥想的な、はたまた倫理的な價値を附加へないものはこの時代の精神行動である　これは安土桃山時代の藝術を一見すればそれによくあらはるるものがあると思ふ。このことは、後に說くが、それよりも時代の顯著な行動に於て考ふるならば、織田信長、豐臣秀吉の行實に十分窺ひ得る。

信長の佛教に對する態度、秀吉の宗教に對する信仰に就いて見れば、すでに超越的存在に對する崇畏、彼岸的存在に對する冥想的歸敬は影を薄くし、これに代るものは現實の世界に於ける確固たる因果の觀念、此土に於ける人間生活の行動の信念である。

信長は一向法華の宗徒と戰ひ或は對峙し、新來の基督敎師を保護し、僧侶と基

督教師とをして安土に於て對論せしめた。すでに超越者に對する服屬に代ふるに人間的主權の行使を考へたのである。

足利將軍義昭を逐ひ、將軍の家の歷史的傳統を覆へすとともに個人行動の强力を知り、長い歷史的支持を有せる叡山の燒打を敢行した。石山本願寺の攻略、高野山僧徒の殺戮は彼岸的威力が現實の勢力に屈するものあるを敎へた。同じ頃に信長は武田信玄の尊信あつた惠林寺の僧徒七十人を焚殺した。

これらは時代の精神的轉向を窺ふものであるが、これには斯岸的なるものが躍動せるを考へしむるとともに、それはまた、客觀的存在についての强い要請が來るところである。

而して第一に來るものは、國家生活に於ける統一の意識である。卽ち國家統一、天下一統の大事業が時代の意識に上る。これは信長、秀吉、家康と、相次で、完成される。この國家統一の精神は明かに足利季世の將軍及びそれを繞るものとは相異るもので、强い生活力、鬪爭的意志、行動の實現、絕對的權力の要請が來り、國家統一の行動は、絕對的權力の具現せられたるものとして要求せられ、國家は、客

觀的にも明瞭に統一せられ、嚴重な統制をもつべきであつた。安土桃山時代はさきの時代と異り、廣大な客觀的統一を喜ぶの精神が來た時代である。

信長は尾張に起り、附近の地を攻略し、美濃に入るや、稻葉山を占め之を名付けて岐阜と云ふたと傳へられる。（岐阜山之記）。岐阜とは周の文王の故事に據るもので、文王が岐山より興つて、天下一統の業をなすに至つた、その岐山になずらへたと言はれる。（註）信長にとつては天下一統の精神がたゞの觀念的なものでなかつたことを考へるであらう。

かゝる廣大なる統一についての氣概は、その頃の人の懷いたものである。秀吉の武將、龜井茲矩は、今の鳥取市に遠からぬ鹿野に城を築くや、山の裾なる僻地であるが鹿野を以て鹿野苑（ロクヤ）とし、それに築ける城を名付けて王舍城と言つた。これ釋迦說法の故地に思ひ合したもので、さらに城の傍を流るゝ二つの川流を以て一を流沙川とし、一には跋陀（バッダ）川の名を與へてゐる。印度に於ける大河の名を以てしたもので、是等も大なる抱負をそれに寓せしめたものと見得る。甲斐

註　安土桃山時代史論所載渡邊博士所說參照

の武田信玄は、織田信長が叡山を燒討せる後、衆徒を彼の地に呼び下して、强國の策を講じたと共に、これによつて叡山を甲斐の身延山に移さんとしたものであると言はるゝも、天下の根本道場を彼の僻遠の地に現前せしめんとしたものである。かゝる小天地の間にも澎湃たる大志を寓せしめることは、前代の小室に茶を喫して天地と冥合するを庶幾するとは異り、また冥想的主觀的なる統一とは過程を異にして、これには快濶自由な世界觀が動いてゐる。然も客觀的實在に卽しての考へが人間意識としての素朴さを有してゐる。これらの裡に於ても時代精神の推移が見得られる。

一一六

元來足利季世の亂離より信長の蹶起、秀吉、家康により完成される國家統一の經路は全體として考ふれば、專制的强力主義の政治組織の建設なりと考ふべきものである。それは足利季世にあつては、地方に於て見たところの政治行政の精神の發展伸長と考ふべきものがある。日本歷史上のこの時代の專制强力主

義の政治の發生には、地方に於ける專制的政治が先行をなしてゐるものである。

このことは歐洲の歷史に於いては、十六七世紀より起る專制的國家主義（absolutism）の精神發達にも比較さるべきものがある。しかし歐洲の歷史でこの國家主義精神の發達は、實際について見れば、國によつて稍々性質を異にするを考ふべきものがある。伊太利に於ては、この發達は、まづ伊太利半島に於ける小都市の發達を基礎として發達し、政治行政の上には、都市內に於ける專制主義が前行してゐる。それに對して北獨逸地方の國家主義の發展は、獨逸の土地に永い傳統を有つ精神と結び付けるものであつて、それは寧ろ家長的（パトリアーカル）又は封建的な精神の傳承として發達せる觀があると言はれる。それゆゑ、歐洲では、前者には貨幣經濟が、ブルジョアの發達を內容として展開せるに對し、後者にては永い傳統精神なる地方經濟を基礎として、地方領主が興り來る風がある。

そのことからして、我國の安土桃山時代の歷史の經過は、何れに似るかと言はば寧ろ、獨逸の歷史發展に近いとすべきである。足利季世地方の守護が幕府の制御に從はず、地方によつて、群雄割據の狀態となり、之れ等群雄は地方にあつて

は、たゞ粗暴な武將であるのではなく、政治的施設をなし、民政の爲に盡してゐることは、認むべきであつて、之を他の語を以てすれば政治家たるものである。從つて地方は、地方小國家の成立に似たものがある。唯その色彩が兵備軍役を重んずる爲に、軍國的、武斷主義的のものが著しくなるが、なほそこには、地方的專制的小國家類似のものの成立せる事を見るべきである。この事は北條氏にても武田氏にても大内氏にても明瞭に言ひ得るだらう。北條氏の民政、武田氏の民を治める施設は地方的な一局部の問題でなく絶大な政治精神、自己權力の擴大を主張せるものである。今日遺れる地方領主の法制の文言に就てみても、北條早雲の「早雲寺殿廿一箇條」武田信玄の「信玄家法」の如きその言ふところは、堂々たる政治の理想であり、國家統治の精神と少しも異らない。その中「信玄家法」の如きはよく地方領主の絶對的威力を知り得る。「信玄家法」に「奉對屋形樣盡未來、不可有逆意事。論語曰、造次必於是、顚沛必於是、又曰、事君能致其身」としてゐる。斯くの如き制度の精神は、主君に對して、絶對に服從すべきであり、其根據としては、論語の言ふところを以てする。また主君に、たとへ非ありとしても臣は必ず之

に從はねばならぬことを言つて「君君たらずとも臣臣たらざるべからず」と言へる精神は、まさに是等制度の根柢にある精神である。斯く地方に於ける專制、武斷主義は、やがて安土桃山時代を通じ、德川幕府の成立により絕對專制主義の完成する道である。それゆゑ安土桃山時代の統一傾向は、地方的に發達せしものを統一し、行政上の統制にも舊來の封建的精神のもつものがあり、地方專制政治に於てもその裡に含有せられてゐた家長的專制的精神があつたのである。

而して家長的精神は、この時代の、地方にあつては、地方領主が、小國家類似の地方領土を統轄し行く精神として重要なるものであつた。且つ地方民の領主への服從は、古代氏族制度に於て見たる家長への服從の變移形態とも考へらるべきものであつたのである。

さきの「信玄家法」或は「長曾我部元親百箇條」に於ては地方の部下をば、寄親・寄子の名の下に恰も親子の如き關係に結ばしめ、寄親をして寄子を統率せしめ、寄子の寄親に對する服從の嚴格なるものあらしめたことが見えてゐる。家長的精神が如實に地方民統御の原則たるを示してゐる。

かゝる地方に於ける類似小國家に發展せる精神はまた天下一統の國家に於ける專制强力主義の基礎をなすものであり、それにはなほ家長的精神の存するものがあつたのである。

而してなほ安土桃山時代の精神、その國家統治の上にあらはるゝものが、かく專制、强力主義的であり、而して、それは實に前代足利時代の唯心的傾向をうけ、これを經過し、通過し來りしがために主我的なる點に於て極めて强いものを有したとするならば、時代の專制强力主義もまたこれ前代精神の發展と考へられる。

都市住民

一一七

さりながら、この時代の强力主義、專制政治の思想が昌盛なるものある裡に發生し來れる、時代の新らしい生活形態には、一は都市的生活があり、一には資本主義的な精神の發達がある。强力的封建制度と都市。强力的專制政治と市民的

なる資本主義的精神と。には相容れざるものあるごとく考へられるけれども、時代の趨勢には、かゝる反理的なるものを包容してゐた。日本の國に發展せる强力的政治、專制政治の精神は、さきに擧げたごとく家長的なるものを有すると言ふはこゝにある。

家長的專制政治は、日本の武士的社會がその本質に常に有せる一の形態であることを私は思ふのである。

家長的なるものとは、この時代以前にも長い日本歷史に現出してゐるものであつて、政治の主腦者には、つねに氏族的社會に於ける宗家乃至は家族に於ける家長の精神が存してゐるそのことである。殆んど日本の政治には不可分なるもののごとくに存するものがある。これは氏族制度社會より、武家的封建制度に繼承せられ、近世的な國家組織を形成するときに當つてもなほ嚴然存するものである。戰國時代群雄割據の時にあたつて地方小國家的施設にあたつても領主、主腦者にあつて尙ほ存するものはこの家長的なる感情である。專制政治が强力主義と合體せる足利季世の地方小領主や安土桃山時代に於て天下統一

の意識に燃ゆる軍國的な政治家にあつても尙ほ存するものである。

封建制度がわが國にあつては「野蠻」の產兒でなく「地方」の產兒だと說いたことは、この點に於ても顧られる。卽ち地方こそ家長的感情がよく保存せられるところであつたのである。

しかして家長的專制政治、强力主義の政治精神は、地方に於ける領主をして、居城のその周圍に、配下の武士、並に商工業に從事する町人を居住せしめて集團生活を形成せしむるものがある。古代の豪族の集團生活は、こゝに再現する形がある。固よりこの時代にはその成員の性質は、古代のそれと異り血族關係、これに類似の關係によつて結合されるのではないが、地方の小都市の成員にはなほ保護と服從、恩義觀念によつて結ばる集團的結合意識が存してゐた。小都市の商工業者が領主に對する關係は、近代大都市に於ける商工業の住民の感情と異る性質のものであつたと言ふまでもない。領主と淺からざる關係がつねにあり、それは人間的なる關係とも言ふべき古代集團に於て存するものがあつたのである。

小都市的集團發生の形態は、山科本願寺、石山本願寺の如き寺院都市とも言ふべきものにも窺はれる。今の大阪の大都市の起原をなす石山本願寺が蓮如上人によつて營まれたとき、その域内に於ては町家が六町あつて商工人の居住があり、これら町人は本願寺の保護をうけることと厚いとともにまた本願寺のために坊舍の建營や築墻の工事に共同に參加することをなしてゐる。以後も町内には職業に關する「座」の制があり本願寺の保護をうけるがまた本願寺のために課役を負擔する定めがある。織田信長の石山本願寺を攻めたときこれら町人が防備に力を盡してよく共同して戰つたことは、保護と服從に於ける連帶的觀念の成立を見るのである。

かゝる連帶的な觀念の發生は、山科本願寺、石山本願寺の如き一向宗徒の宗教的信仰によつて結ばれてゐるもののみに見るのではなく、地方の領主の居國居城は商工業者の保護を圖り一旦緩急ある時のために備へなければならない。領主は居城の下に城下町を開いて商工の徒をあつめこれに保護を加へて領土富强の策となすとともに、實にその間には軍國的な見地よりする自給自足の經

濟組織の要求がおこり、小都市は領主、武士、町人の集團生活をなす一つの形體であるとともに領主武人と都市の商工業者等の住民の相互倚助の連帶的觀念の發生を見なければならない。家長的專制政治の精神がこゝに來るのである。卽ち强力主義、專制政治は各地にあつて小都市發生の素因をなすものがある。石山本願寺が信長と爭ひ、いよ〱退轉に決せんとするとき寺院都市とも言ふべき寺下の町の住民の爲めに心を碎きて「町人等は家財に心をかけて色々申成候、彼等身上をもたすけ度候て如此候」と顯如上人の新門主への書狀(京都府佐山村永福寺文書)にあるごとく地方領主の都市住民に對する保護と、相倚的感情のあるを窺ふことができる。

　織田信長は、安土に城を築くや、城下の住民のために保護に力を盡したのみでなく、天正九年正月には祝儀として雁鶴を町人に頒ち與へ、或は時に臨んで調馬の技を演じて町人に觀覽せしめ、また爆竹を行ひ、或は城の櫓に萬燈を點じて城下町民を悅ばしめ、住民の來集安住のために圖るところ多かつた。これ信長の個人人格について言へば軍國的鬪爭精神の强烈なるものあるに拘らず、他面に

は專制、强力主義がその內に包有せる家長的精神のあるを示せるものである。またそれは封建制度の組織のその內に必然に含有せられてゐるものであつたのである。

我國の中世後期の小都市發生にはかゝる關係のあるを隨所に考へられる。而してかゝる關係の成立は、封建制度的なるものが都市發生の母胎であつたと言ふ事實を看取することができる。

一一八

都市內の商工業者の招致、並に來集は、都市に於ける商工業の著しい發達を來らすものであるが、我國のこの時代の都市商工業發達の筋道を、歐洲中世の都市發達の初期と比較するならば、異るところがある。その異るところのものはまた實にこの日本に於ける封建制度的な節度の下にある都市の規情にあると言へる。歐洲にては都市發達の初期には都市內には同業組合の發展がある。商

人の組合、工人の組合等の組織發展が都市の經濟活動と離るべからざるものであるに對して、我國に於ては、この都市發達の初期には、却つて、かの歐洲中世經濟史上に活動する同業組合に似るものとして、よく比較され討究される座なるものの組織、その活動を破却し、抑壓する精神がいち早くも來てゐるのである。座に於て重要なる權利とも言ふべき獨占的賣買を破却する制度が都市發生の初めにあたつて都市經營の封建的領主によつて立てられたのである。歐洲に於ける組合の獨占的行爲が衰滅を來たすことは中世の後期に至るものが、我國にあつては早く地方都市發生の初めに萌芽し、自由商業の端緒を見るのである。所謂、樂市、樂座が、新立の城下都市に於て開かれることは、座なるものを根柢的に覆すまでには至らないにしても、都市が、拘束的な商業より離脫し、一種の資本主義的なる精神發展の、これも僅かながらも、その端緒を啓く關係を考へることのできるものである。

元來、座の發生には中世封建制度の社會組織とその精神に因由するところ深い。しかしまた座の組織と精神を破却し壓抑する自由商業、營業自由の組織と

精神を有する樂市樂座の制もまた封建制度的領主制の地盤に立てること注意すべきである。これこの時代に萠芽する資本主義的精神なるものも亦、初歩たるものであり、封建制度治下にある中世的資本主義とも言ふべきものたるにとどまるところである。

座は商工業の組織としてあつて座に屬せる座の衆なるものは商業、或は工業の上に特別なる利益を保護せられんがために社寺又は權門勢家、社寺、地方領主と關係を結んでゐる。まさにこのことは封建制度のもつ一面である。座衆には特殊の利益があり、組織の精神は世襲的にして、他のものの新たに加入するを好まぬことである。ゆゑに商業にしても工業にしても封鎖的な精神が強く働いてゐる。それだけに封建制度的なるものを有してゐる。しかるに織田信長の安土に於て許した樂市は、座衆の封鎖的な精神を破却し、座に屬せざる商工の徒の自由に市場に進出するを許すものである。樂市と言ひ樂座と言ふは封鎖的なる座の制より解放して座によらざる商工の徒の營業を認めたものである。

樂賣樂買と云ふこともなほこれと同じく、座に屬するもののみの獨占權を解放した賣買である。織田信長が天正五年に安土の城下の町に對して「當所中、樂市として仰せ付けらるゝ上は諸座、諸役諸公事等悉く免許の事」としてゐるのは、從來の座の封鎖的商工業を破棄し、安土城下にあつては、自由に商賣をなし得るを命じ、商業のためにする諸課役の負擔を免除したのである。

由來座の組織は經濟の發展から言へば生產が尙ほ高度の發達をなさざるときに發生するものである。座なるものを組織せる成員は、手工業者であるか或はこれに關係してゐる商人であるに過ぎない。座の商工人の利益も成員の間にはそれ〴〵に大小があるにしても最も意を致してゐるものは座の成員以外の者に對して自らの利益を擁護することである。然も利益の擁護、商工業上の利益獨占は、生產上、特殊なる技術に關係することやまた生產品の粗製濫造を禁過することと等から來るのではなく、また商業取引の上に於ても、他の追從を許さざる複雜なる經營方法がそれに存するのではなく、實に社寺、地方領主等權力あるものによる特別な擁護をうけることから來るのである。

京都祇園社の下にある綿商人の座、北野社の下にある酒麹の座、乃至は山崎離宮八幡に屬せる荏胡麻商人の座に於て考へられるやうに、此等商人は、製品の粗造に流るゝを防ぎ、座の成員の各自の不正なる競爭を禁止するために座の規定が强固にされてあるのではなくして、此等神社の保護の下に商業上の獨占權を保持することに强い結束がある。從つて座によつて、より優良な商品が生産せられ一般市場にあらはれるのでもなく、又商品生産の技術がこのために特に進むのではない。それゆゑ座の商業は實際は生産に携る手工業者が自ら販賣に出る形式か、またはそれとあまり性質の異つたものではないと言へる。

これに對して樂市と言ひ樂座と言へる商業の形態にあつては、座の商業と異れる性質を發展さすべきものを有してゐた。

樂市樂座がこの時代に小規模ながらも、都市の形態を備へた城下町または商業繁榮の地域に行はれたことは、まづ一方には、その地にあつては、商品需要のさかんなるべきことを豫想してゐる。これには人口の密集、商取引の盛大が前提としてあるからである。而して他方には獨立の商人の發生を促がすものがあ

る。卽ち從來の座の場合には、商品は生產者が自ら一般市場に出でゝ販賣者たる形式から多く發達しないに對して、樂市樂座ではかゝる商人よりは、獨立の、專門的な商人の自由に活動する機會を多く與へるからである。更に言はゞ座にあつては、工人の座は言ふまでもなく、商人にあつても紙、布、綿の座の如きにしても、販賣上の特權があり、販路がまた多く一定してゐるために特別な商業的智能を多く必要としない。從つて生產者が直接に一般市場に出づることを容易にしてゐる。しかし樂市樂座にあつては自由な營業であるだけに一定せざる需要者をもち、人口の多い都市に於て需要者を求めるから、どうしてもその性質上、商業的智能、手腕を多く必要とするものとなる。この點より、座に屬する者と樂市樂座の商人との比較にあつては、後者には商人としての活動を多く必要とし、商品の生產者であるよりは、寧ろ獨立の商人であることを、よりよい條件とするのであつた。

かくて都市に於ける商業の發達は、商業的智能の發展、その手腕の卓越が來り、そこには企業的なるものが發展すべき構造を有するのである。中世に於ける

企業的精神の發展はかゝる形に於て都市發展とともに生育したと謂ふべきがある。

かく商人的なるものの出現、企業的精神の發動が見らるゝところに、中世に於ける資本主義的精神の發現を窺ふことができる。これは恰もゾムバルト等によつて考へられる「中世的資本主義」なるものの性質に通ずるところがある。中世の資本主義的精神は「土地收納の蓄藏、地代の集積から來つたとはせられずして、商業及工業生産から來たのである。これにはつねに投機的な精神が働いてゐるものである」とすることをこゝに顧ることができる。而してこの現象は我國の中世にあつては、この時代に新たに興起する都市内に於て見たのである。(註) この時代都市の商工業がなほ生産の組織に於て發達せざるものたるに止るけれども、なほ企業的精神の要素はこれを認めることができる。而してかゝる精神の發展がこれまた封建的、且つ專制的な領主の治下に於て胚胎し來ることに於て特色を有つてゐる。

註　J. Wernicke, Kapitalismus und Mittelstandspolitik. 2. Aufl. 1922. S. 30. 參照 Sombart, [illegible]

一一九

また、新興の都市が、この新たなる精神の興隆に寄與したことは、都市が德政から除外せらるることであつた。城下町では、領主は都市繁榮の策として、よく、町中を德政から除外するの令を出した。信長は安土の町に、天正五年六月、令して、國中に德政の行はるゝときも、當町はこれを除くとした。即ち新立の都市は經濟生活の上に特別な地域を成してゐた。德政は、一切の貸借關係を棄却するにあるから、商業の發達、信用の增進を阻害し攪亂するものである。しかし德政はすでに今までの强力的專制政治にあつて慣用せられた一政策であり殊に足利時代にあつてはこの慣行を見たのである。今や德政除外は、同じく强力專制政治の下に行はれてあるが、これには、居城下の繁榮、城下居住武士の利便のためにしたものあつても、實に、それには資本主義的精神の發展を助くるものを包藏してゐたのであつた。營利精神の增大、企業的精神の興隆がこれを助けたこと言ふまでもなく、また資本集積、都市内の增大せる需要がこれを促進せしめたこと

確かである。而してこれに伴ふて都市内町人の擡頭なる社會的事象が來るものである。

安土城下に於けると同じく近江國の日野には蒲生氏鄉の保護の下に城下町が形成せられ、天正十年十二月廿九日の掟書にはこの町に自由なる營業が許され、諸商人往還の旅人の寄宿が自由となり、諸貨物のこの地に集散する上の利便が圖られてゐる。而して德政から町中を除外することが明らかに規定せられてある。

都市の德政除外とともに、前代には資本主義的精神發達の大なる障害をなしてゐた土一揆の蜂起に對し、壓抑する政策が行はれてゐる。土一揆は土民が經濟的窮乏のために暴擧に出でたもの多い。土一揆にはその原因として政治的なるもの經濟的なるものの等あるとは言へ、貸借關係の棄却を目的として蜂起し、前代の酒屋土倉を破壞し、富民を劫掠することをなしたのは、まさに暴力による德政の實行に外ならない。從つて德政と同じく商工業の發達を害し、資本主義的なる精神の生育の障害たること甚しいものであつた。

信長、秀吉の强力的專制主義の一統政治はまさにこれを壓抑して餘りあるものである。所謂、刀狩が行はれ、士民より武器を取り上ぐることは實際庶民の武力よりの隔離が成立するにあつて、德政とともに商工業發達の障碍たりし土一揆蜂起の禁遏となるもので、また商工民の經濟活動を助長する契機たるゝのである。

天下統一とともに來りし兵農の分離は、かゝる規構をその內に有してゐる。而して兵農分離によつて、恩惠を蒙り、經濟的活動の障碍より最もよく脫し得たものはまた都市住民に外ならない。

しかもなほ、都會地の經濟活動、殊に企業的精神の發展を促進し、それに大なる意義をもつものは外國貿易であつた。外國貿易が新興都市に最も關係あるはこの時代である。企業的精神は、危險と利潤とがいづれにしても大なる外國貿易に於て最もよく高まるものである。

足利時代季世には、山口の町が對明貿易に最も關係深い地であつた。安土桃山時代にかけて、また、堺の町が明貿易と南蠻貿易に於て重要な土地であつた。

山口に於ける大内氏のごとく、堺には細川氏が遣明船に熱心であつたことがある。堺商人が對明貿易南蠻貿易に活動することはこの時代の著しい事件であつた。堺の町に於ける大商人の發生、商業資本の集積の事實は、この企業的精神興隆とともに我國に於ける資本主義的精神勃興に寄與すること大なるものであつた。

第二のルネサンス

一二〇

かゝる時代の精神は美術の上にも顧るべきがある。桃山期の美術と言はるるものは、大まかにその特徴を言ふならば、複雜にして多様なる形態、絢爛たる金銀の裝飾、豪華な彩色をこれ悦ぶの風が擧げられる。これ當時半島大陸との接觸によつて明末の風尚が影響し、そのデカダンス的な色調使用が作用すると見るものもあるが、しかしかゝる外來的要素よりは、我國、時代の心意が、その一般情勢

の下に、單純を愛し鮮明な色彩を喜ぶものとなり、それには古代日本民族の懷いた單純さが復興するものあつたと考へらる。すでに政治の方面に論じた如く桃山時代の文化には地方的要素があり、地方の素朴な趣味嗜好が地方人の政治上の成功と共に廣い一般の趣味と化しつゝあるものがある。それ等は地方に於て發生した雜多のものを有するが、その根柢には實は單純さが存するを觀るものである。而してかゝる傾向のものが此時代の新貴族たる新興武人社會の趣味感情の基調をなして發達したと觀られる。

この時代を代表してゐる狩野永德、山樂は、時代の武人社會の趣味、ひいては時代一般の精神を表現してゐるものがある。

支那畫の北宋派の畫面は如拙、周文、秀文、小栗宗丹から雪舟に至つて、足利時代の主觀的な時代意識に合するものあつたが、狩野の一流は狩野元信に於て漢畫に加ふるに大和繪の手法を以てしたことは、繪畫史の上に狩野元信が土佐家の女と婚したことによつてくるのみではなく、更に大なる時代の意識に率ゐられるものがあつたのである。

狩野派が土佐の繪法を入れるところに日本に於ける漢畫なるものが大和繪の精神をとり入れたと謂ひ得るものがある。

また大和繪はこの時代に於ては、纎麗な表現から進んで時代の壯大な精神の鼓吹をうけてゐる。

狩野家より出でた永德、山樂に至つては日本的な精神が、繪畫の上に、壯大雄偉に於て、漢畫がもてるものを超克せるを認めるのである。

この點で、美術の上には日本精神の鬱興があると言へるが、これは、尙ほ大きく、時代一般の上について考ふれば、足利季世より地方的領主の興起があり、その內面にある感情、意志、情操には、古代日本が嘗て持つたもの、又永く保存せる精神の活動があり、こゝに日本古代精神の復興があつたからであると考へられる。

鎌倉幕府草創期に見る封建制度的精神に日本古代の氏族的精神の復興を觀、これを日本の第一のルネサンスとするならば、まさに桃山時代は、日本の第二のルネサンスと考ふべきものがある。家長的專制政治が、所在に起るものよりして、地方に保存せられたる剛毅にして奔放な氣魄、單純にして淡白な氣質が時代

に隆興することに古代日本の復興を考へ得るのである。

この精神はやがて徳川幕府の建設にまでつゞくものであつて、徳川幕府の成立とともに地方の諸侯に於て長く保たれる、家長的領主の精神に通ずるものがまたある。

美術の上にはこの精神は、純眞にして素樸な心から來る自然に對する新鮮な喜悅、自然に對する深い愛好となつて著しく現はれ出てゐる。

狩野永徳、山樂の畫ける自然は、構圖にも見られる莊大と、賦彩に於ける新鮮さとを以て吾々に迫るものがある。足利時代に見る北宋畫の冥想的なものに對して凡てに、明朗、快活があり、かの老成、圓熟なるに對し、これには若々しさと幾分の粗大さとをつねに伴ひ有つてゐるを何人も觀るであらう。

信長の安土城を築くや、永徳はその雄大な筆をふるつて襖繪を畫き、秀吉の桃山城大阪城にも畫いたと言はれるところは新貴族の趣味に合すべき豐麗な彩色と構圖の雄大とを有してゐたに違ひない。現今西本願寺に見る作品に於て

も日本人のもつべきものを有すると考へられる。前代の主潮とも言ふべき、幽寂なるものから去つて明朗なるものに來り、憂鬱なるものに代つて豪華の心持が來ることはこの時代の藝術の特色であり、これ日本民族のもつべきものを表現してゐる。狩野山樂に於ても豐贍華麗な筆致は其畫面に溢れる明るい心持に日本人的なるものが考へられる。

また繪畫には浮世繪の萌芽がある。これは後の徳川期に盛に行はれた浮世繪とは異るけれども、時代から言へば、新興武人の趣味に合ふものをもつてゐる。舊來の正統的な畫風とまた道を異にしてあり、題材には上下貴賤の士女の遊樂を、好んで採つてゐる。これらには、すでに一般市民社會の擡頭が考へられるが、しかしたゞそれのみによつて自然に來るものではなく、この時代に興起した新貴族の生活意識が現はれてゐると見られる。秀吉が天正十五年に京都の北野の松原にて催した大茶湯も新貴族がもつべき濶達快活の心意に於てこれら士女遊樂圖と通ずるものがある。

彫刻にあつては、舊來よりある佛像彫刻が衰頽し、それにかはつて建築に附屬する裝飾的彫刻が著しく目に立つて來る。それらも足利季世に比するならば、多種多樣なるものを喜ぶ卒直な心と自然事物に對する純眞な愛の蘇生するを窺ふことができる。板戶、扉などの上に施されてゐる裝飾彫刻、または欄間の彫刻は、時代の特質を十分語るものがある。前代では外形の簡素と含蓄あるものとを喜んだことに對して、この時代は、外形の複雜さと變化を尊び、それにより樂むところのものは、やはりは、自然そのまゝの單純さであつた。建造物に附けてゐる裝飾彫刻には竹、桃、菊、桐、蓮、葡萄等の草木類や、鳥獸、魚類などの自然事物がよく採用されてゐる。而してそれらの多くは彩色せられて、自然そのまゝの姿と色彩とが人々の心を喜ばしてゐる。然もこれらが時には稍々煩に過ぐるまでに使用されてゐることにもこの時代の素朴な快活と、物に拘らない單純さの心の展開が觀られる。而して時代人が種々のものをとり入れなほこれを統一せんとして未だ完成し得なかつたことをも思はしむるものがある。

第十講　德川時代と近世社會

近世と近世史

— 二 —

歴史の時代を分けて、古代、中世、近世、とすることは、日本歴史に於て廣く用ひられてある。この歴史の三大時期の區分は、西洋史に於て試みられたものを我國の歴史の上に採用したのである。

德川時代は、吾人の時代に近いがために日本歴史の近世期とするならばそれまでであるが、古代、中世、に對して近世と言ふには、何をその内容としてあるか。

歐洲の歴史に於ける三大時代區分は、人道主義（ヒユーマニズム）の時代に考へられたものであり、十七世紀に於て明らかに、この三大時代區分をなせる歴史書があつた。

クリストーフ・セラリウス Christoph Cellarius は、第十七世紀の末葉に出でゝ三

部書の歴史 Historia tripartia を一六八六年より一六八八、及び一六九六年に著して、その著に、古代史、Historia antiqua 中世史 Historia medii aevi 近世史 Historia nova の名を用ひた。歴史の三大時期の思想の根源は、彼以前に溯り得るとしても、歴史の時代を大觀して古代、中世、近世に三分することは彼の著作に明らかにせられてある。かゝる時代區分も亦何に由りて來るか。

思ふに、歴史の時代を三分するものは、その住む時代を考ふるとき、我が住める現代こそは遠き古への再生なりとするときに、歴史の大勢は自ら三つの時期を成すものである。即ち古代の黄金時代が、ある中間期を經て、再生期が來れりとする思想を、根柢に有してゐる。古くは、歴史は、もと循環するものとの思想があつた。これを前驅として、時代の再生を思ふとき、一には、古代の光輝ある時代二には其後の衰頽時代、三には古代光輝の再來なる表象が、歴史の三大時代を觀念せしむるものを有する。

かくの如くにして、歴史の三大時代區劃は、歐洲にあつては文藝復興の時代に於て、古代文華の再生が信じらるゝの時代に、來るべきがあり、また宗教意識の上

に於ては、基督教の古代の正しき神の法が再び立てらるべきを欲求する宗教革新の時代に於て考へらるべきであらう。正しき信仰の時代、暗黒墮落の時代、而して新たなる正法の樹てらるべき時代の、三大時期の成立は自らに支持さるべきを有してゐる。

しかし歴史の流れは、第十七世紀の、歴史の三大時期の成立よりこのかた、すでに長い星霜を經たのであつて、近世史の名の出現より更に近世なる一時期を作成すべきまで年を積み來たつたのである。

しからば、近世史なる時期は何を區劃の規準とするであらうか。

近世なる語、或は新時代なる語には當然有てる內容がある。モーデルネ Moderne なる語は、定型 Mode なる語と緣あるごとくに、これを假りて言はば、歷史の上の近世の意識には、定型の觀念が尙ほ存する。定型とは、吾人の住める時代の型、卽ち現在と同一なる生活形態を言ふべく、こゝに近世とは、吾が住める現代と生活形態の同樣なるものを有する時代を區劃して、一の時期として言ひ得るであらう。近世、近代、新時代は、要するに現存する生活とその生命が含まれてあ

る時代の繼續期をさうして言ふとせらるゝであらう。

日本歴史に於て時代區分の表象もこれから來るものがある。歴史の上に、時代の觀念を、かゝる表象の上に有つたものに、古くは、北畠親房の「神皇正統記」がある。その書に記して曰く、

光孝より上つかたは、一向上古なり。よろづのためしを勘ふるに仁和より下つかたをぞ申める。

とせるは、光孝天皇以前は上古にして、次の帝宇多天皇の仁和の時代よりは諸事例皆、著者親房現住の時世に通ずるものあるを言ふ。即ち光孝以前は現時と事異り、上古たり、その以後は現時と共通する定型を有するを言ふにある。即ち尚ほ仁和時代以後を記して、

此御代より藤氏の攝籙の家も他流にうつらず、昭宣公(基經)の苗裔のみぞ正しく傳へられたる。上は光孝の御子孫天照太神の正統とさだまり、下は昭宣公の子孫、天兒屋根命の嫡流と成給へる。

とせるも、主意は、光孝天皇以後は天皇の御統、攝關の家筋皆定まり、今に及べるさ

まを言へるにて、光孝天皇以前の上古と對立すべきものあるを言ふのである。歴史は、これによれば古代と近世との二大期に分たるものにて、その近世こそは、著者北畠親房の住める現代と同型たるものを有する時代であつたのである。

かくの如くにして歴史に於ける「近世」はまさにかゝる觀念の構造によつて支持さるべきがあるとする。

實に、歴史を大觀するときに、人間は、近世史と古代史の二者を有するものである。歴史に於ける時代區分の表象は、その根本的なるものはこゝにあるであらう。

北畠親房が歴史の諸變化の裡に、現在と共通なる事象と、これに反するものにより歴史時代の意識を立てたのは當に然るべきことである。このことよりして、更に推して言はゞ、歴史に於て近世が明瞭となることは、即ち古代が明瞭となることである。近世は、現代の觀念によつて定立せられ、この定立によつて、これと異る生活形態を吾人は近世にあらずとして、古代が定められる。神皇正統記は、方しくこれによつた。

要するに歴史に於ける近世、或は近代なる意識は、歴史の研究が進み、我らの住める時代が長い歴史經過の上に、如何なる位置をとるかを明らかにして始めて明確になる意識である。現代精神が明瞭に意識されることによつて歴史的なるものが初めて理解せられることもこの理に外ならぬ。一般に歴史に於ける時代區分、時期區劃の基準上の問題もその根本はこゝにあるであらう。

歴史の年代區分をなすときに、最もわかり易くあり、又時代更新の意識を最も效果的にあらしめたものは、何等かの大事件を以て限界とし、截然、時代を分つ方法であつて、殊に大事件のうちには寧ろ悲痛な、悲劇的な場面を有つ事件を以て時代を區切ることがある。時代の終焉、時代更新の間には一大災厄があると信じてゐる災厄說（カタストローフ、テオリー）と云ふのはこれである。エルサレムの掠奪、ジュリアス・シーザーの死、西ローマ帝國の沒落、などが屢〻時代區分の劃線に採用されるのはこゝにある。精神の展開、文化の發展の連續せる事象の上にもこれが用ひられやうとする。應仁大亂に於ける花洛の焦土と化すること、信長の叡山燒打の紅蓮の火

焰、大阪の金城鐵壁の土崩瓦壞が中世文化史の終末線とし近世期の黎明を飾るものとし、恰も悲劇の終末、名優の退場を效果的にする背景や引幕の如くにもせんとすることは歷史家の用ひた舞臺技巧でもあつたのである。

文化發展の歷史にあつては、かゝる歷史の時代區分の觀念の上に影響してゐた災厄說の時代區分に囚はれてはならない。戲曲的な效果のあるこの方法より更に價値ある事象について觀なければならぬ。時代區分がすた標示の標木、土地境界線の石柱の如くにつねに一定不變の年月日時の上に確立させて置かなければならぬところではない。

かゝる意味に於て近世精神を考へて德川時代を觀んとすることは、德川氏の勢力の確立、幕府制度の隆替其ものが論ぜられるのではなく、吾人等の有する近代的意識が、かゝる歷史的時期のうちにその事實について如何に展開するかを考へることになる。

封建制度の完形、封建制度と類型的人間

一二

德川時代は、日本文化の發展の上に、一大偉觀と言ふべき二百五十年の平和を保つたことは、世界の歷史に於ても人類文化の歷史に於ても稀有のことであり、また讃嘆すべきことに屬する。まづこゝに全體的な意味が考へられる。

平和時に於ては、人間精神の展開が最も多方面に、社會の上に顯出するときである。すでに長年の平和は、それ自體が文化の發展の結果であるに外ならぬ。平和維持の欲求、それに對する政治上、社會上の諸機關が周到な用意の下に運用されるためである。これには人間精神の多方面の活動の高まること、且つ其等が統一せられてゐる強さがなければならない。

長年の平和時に於ける文化の發展は戰爭の繁き時代のそれと異るものは、戰亂時代には、人間生活のある方面が急激な、また特殊な發達をなし、他の方面を顧

ること少なくして進むに對して、平和時には生活の諸方面が連絡、融和、扶翼することをそれにもつものである。

かく、人間精神の諸方面が發展、活動して其等が連絡し融和する傾向は、人間精神の全體活動が社會的性質を發揮するものであると言へる。と言ふ意は、人間の各方面の活動がそれ〳〵に廣い社會に關係することであり、個々の文化的行動も、廣く社會諸階級に受容される。文化的所産も廣く人々に用ひられる性質を發揮するのである。宗教、文學、藝術、學問、商工業、交通、等の諸方面がそれ〳〵相互に關聯するところ深く、宗教と交通、商工業と藝術、學問と戰爭との間等の如く、一見異る性質の人間生活の方面が連絡し、扶翼することあるとともに、一々の宗教、藝術、商工業的精神などが、また社會の諸階級にひとしく滲透することを有つてゐる。

德川時代について言はゞ、例へば學問がある。德川時代初期から興り來る學問は、宋學が幕府によつて奬勵せられたが、宋學は朱子の學風として性理の學であり、思索的な風を有するとしても、時代進行の上には、かゝる學風が持續せられ

るのではなく、一般社會が學問の關心となり來り、朱子學以外の學問に於ても、文字訓詁、又は修身道義の規範に關することのみでなく、社會の諸方面、人間生活の諸種の方面が考へられ來る。厚生利用の學として學問領域を廣め來るものがあり、徳川時代の儒學の學者の説くところが、歴史、經濟、社會、自然科學の諸方面にわたりゆくことは卽ちこれである。儒教が武士階級と關係深いものだとしても、その學問は一階級に專屬することでなく、一般社會、諸階級の間に通用することになる。實にこれ學問が種々の要素をそれに包容せしめたためである。

政治組織とそれの有せる精神に於ても同樣に考ふべきものがある。

徳川時代の封建制度と言ふも、この封建制度は複雜な機能をそれが發現するものであり、封建制度が實に近代的精神を含めるものとなるのである。この點をまづ考へ見るべきである。

一二三

徳川時代封建制度は、封建制度が完成されたもの、と言はれることがある。其

完成とは抑〻何であるか。完成とは、私は、實はそれが種々の矛盾を發展させ、それらを包容しつゝ存在してゐることであると考へる。かゝる背理的な語を何故に徳川時代について言ふか。

封建制度は、徳川時代に於て、種々の矛盾性を發展せしめ、その矛盾の裡に社會性を發揮し來つた。而してこれが封建制度が崩壞の運に立至るまで長く持續した所以である。

徳川時代封建制度は、まづ歷史的に言へば、歷史的運命の上に矛盾があるのである。

封建制度の政治組織は、郡縣制度のそれと比較せば、戰爭紛亂の時期に成立する性質を有せることを多く言を費すまでもない。この組織の根柢には、政治の強力なる專制的權力の統制、生活の類型化、非個性的類同の人間觀が存在してゐる。これは戰時に於てよく見る精神活動、軍隊的なる結合の裡に強く存する精神形態である。封建制度は、歷史的に言はゞ、その興起にはつねに戰亂紛爭の時期が先行してゐるのは、卽ちこの因緣である。平安末期の政治の弛緩につゞいて來

る鎌倉幕府の成立、南北朝時代紛亂の後の足利時代、戰國時代擾亂期の後の豐臣德川の時代の政治の組織には共通な歷史的關係がある。歐洲の歷史にも封建制度なる組織の興起にはこの關係がたづねられる。

而して德川時代はかゝる歷史的因緣によつて幕府の成立があつたが、既にその早くに於て從來の時代に於て見た封建制度的精神は、すりかへられんとした。幕府政治の重要精神は戰爭をつねに準備しつゝ而も最も平和なるべき方策をとつたのである。封建制度はそのまゝにして平和維持の最良方策であつた。

德川幕府の全體的な政治構造は、軍國的であり、その組織の運用には戰鬪の精神がある。幕府の下に統御せられある諸侯の領國も亦同樣の規模を有つてゐる。幕府成立は、軍國的構造を完全にせる同型の多數の諸侯國の集合である。而して將軍家たる德川氏自體もまたかゝる軍國的領主の形體をとつてゐる。武士の存在、武士中心の社會はかゝる構造を有つてゐる。而して德川幕府は、これらの諸國の領國の配置、城濠の築造、武士の召抱等には戰爭抑止の政策と精神を明らかに出してゐる。

封建制度組織に固く結び付ける世襲制も武士階級、即ち戰鬪行爲を常に準備せる武人をして代々その道を修めしむる制度であつて、封建制度の根本的な精神であつたが、世襲制が實際には德川時代の長年の平和維持の大なる基礎であつたことを十分考へ得る。

世襲制度と階級的節度とは、封建制度がよつて立てる二大支柱である。武士を上位に置き、武士の生活を基準として立てられた階級的節度も、長い間には階級的な觀念が諸階級に徹底するとともに、最初の階級の意味は異つたものを發展させる。士農工商が四民として階級的順序を表示し、階級間に嚴重な區分が成立しても、その階級的嚴重さは、やがて、農民の間にも階級的節度が起りその階級的嚴重さが行はれることとなる。百姓の内に庄屋が生じ、大百姓が生じ、世襲制によつて、普通百姓との間の區分が嚴重にされる。商人の間にも、階級的なる節度は生じ、世襲制はこれに働いて町人階級なるものの内に、言はゞ、封建制度的節度が發展する。かくて農民の間に於ける階級節度、商人の間に於ける階級節度がそれ〴〵に來り、是等は、最初の武士中心、武力統制を基準とせるもの

と異つた階級的なるものを發展させる。武力的階級制に對して經濟的階級制が生じ武力的封建制度をもとの形として經濟的封建制度が發展すべきものを有つたのである。此點に於て德川時代の武士中心の封建制度は、實は種類の異つた封建制度をも內に含めて發展させたものである。

戰亂戡定、戰鬪に對する常住的な準備、尙武精神等を社會生活の基礎に置ける封建制度は、平和的施設を目的とし、平和の實現永續によつて、實に幾多の矛盾を發展させた。治に居て亂を忘れずなる語は、德川時代長年の平和時に於て、自然に强調されなければならぬものであつた。この治と亂の相反語には、平和時に於ける封建制度の矛盾調和の精神が明らかに示されてゐる。而してこの精神は德川幕府の創立期よりあらはれてゐる。

德川家康、嘗て鷹狩をした。いつも女房ども馬にのせて召つれらるゝことなるが、本多上野介正純、諸事奉りて指令しけるに、今泰平の折から、御前近くに女房どもが、馬上にて顏面をあらはすもあまりの失體なればと、この後はすべて乘輿せしめんと申したとき、家康聞いて、汝の申すことに理はあるが、おほよそ鷹狩は、

たゞ鳥獸を多くむさぼらんためのみにあらず、無事の時なりとて、上下身を安佚に取ては、急遽の用に立ぬものなり、輿にのるべき女の、馬に乘つて供するは相當のこととなり、その分別なくてはかなはぬぞと、御教諭あそばされた、と言ふ「德川實記」に見ゆる話には、封建制度の理念的なものが窺はれる。泰平の時代が來るにつれて、發生する矛盾が、女子をも軍事的訓練の下に置くことを強調しなければならなくなる。かゝる形に於てつねに封建制度精神は、太平の時代と調和を圖らねばならなかつた。

將軍秀忠の時代に、秀忠に仕へる御談伴といふが、はじまつた。府下の安西に宅地を賜つた故に、安西衆と稱した。この輩はみな累年武功の者共で、當直の日を定めて、かはる〳〵御前に伺候し、御談話に侍せしめる。この輩の宿老としては丹波長重、立花宗茂等、織田豐臣兩家の時にもあり、家康にも勤仕したものがあつて、武功の臣である。高貴の身は、平和とともに放慢となるものなれば、己がじし、古今のことを談じ、はばかるところなく、かたらはしめるの趣意である。秀忠の時代にはじまり、家光の時代になつても、その員の缺けたときは、他の耆宿を補

ひて、つゞけたと言はれる。この御談伴と云ふも、要するに、平和の到來とゝもに封建制度樹立の最初の精神が、稀薄となるを防ぐの方法である。こゝにも封建制度の理念が、つねにその反對的なものの出現に備へてゐるを看取されるであらう。

かゝる矛盾と、相反の精神とが發展しつゝ、實は封建制度は、それ自らを持續せしめたのである。

一二四

なほ、德川時代の封建制について、その矛盾性を考へて見よう。

元來封建制度は、成立の外部的事情から言はば、交通の不便なる狀態が、成立の一要因をなすものである。交通機關の不十分な發達は、政治の上には、地方的自主の制度と相關的にあるもので、廣い地域を、統治するにあたつて、この地域全體を緊密に連結する交通機關の發達しない國情は、封建制度が成立する素因であり、地方に幾分の自主組織を附與し、而も廣い全體の統一を圖るところに封建制

度存立の基礎がある。

而して徳川幕府は、その施設に於ては、地方自主に對して中央權の强大を圖り、全體的統一の觀念を强く持せる組織である。その爲め封建制度成立の一要因たる交通疎隔の狀態は幕府の好むところではない。交通は、徳川幕府政治の平和の裡に促進せられた。しかしこの交通促進は、交通機關として、從前存するものに對して革新的な新機關新技術が發明されたのでない。歐洲に於ける鐵道、汽船、電信、電話等の改新的なものの出現したのではなく、たゞ從前のものの使用に、交通人員の頻繁なる往來によつて促進されてゐるものである。

この事實は、封建的なる諸國諸地方の人々の往來を繁くし、その接觸を大にするものをもつ、卽ち封建制度は、徳川時代には從來の封建的施設と異るべき精神を包藏するに至るものである。

其他封建制度がその根柢には戰爭を豫想し、これに對する常住の準備をなしつゝ、しかも徳川幕府も各藩も、文敎の興隆、產業の發展が企劃され、これの實現には努むるところ多い。徳川幕府創立期に於ける家康の文敎の獎勵があるが、そ

の後將軍の文學興隆の意圖は綱吉、吉宗等の自ら學を好む將軍を出した。地方領主に就いても、同様な規構が見られる。封建制度は、要するにかくの如き同型の成立が到るところに見られるものであつて、學問及び產業の發達がやがては封建制度の節度を變へるものであるが、しかし、徳川幕府は歷史的進展の上に早くからこれらを含藏してゐたのである。

かゝる點よりして德川時代の文化は、復雜な表現をなせるだけにこれらには相反馳するものを包含しつゝ進んで行つたことを見るのである。封建制度の精神の基礎にある政治上の武斷主義と、これに對する文教の獎勵とを考ふれば、前者卽ち武斷主義は、其根柢には前講にも言へる絕對權力主義があるに對して、後者には講學の興隆に伴ひ來る人間精神の暢達、自由主義的傾向を必然の結果として有つものがある。儒學が、德川幕府の封建制度的節度に服從し權威に對する絕對的服膺、君臣の情誼、より父子、師弟、夫婦の間にも及ぼして、尊卑輕重の規範を設け、君、父、師、夫の强大なる權威を主張する根據たるにある間は講學はなほ封建制度の基礎を固め、これを助くることに働いてあるが、學問一般がたゞかく

の如き規範學としてあるのみではなく、社會諸事象が、事實の上の學問として來り、また自然科學的學問の勃興が來り、それが有する精神、社會的影響は封建制度的節度を動かすべきものさへもつに至つた。

德川時代は、既に早くより、政治その他の上に、二元主義があつた。この二元主義は、京都に對する江戶の公武對立、上方に對する關東の文化の二元主義を、外面的に言ふのではなく、德川時代の一般政治組織、社會生活に存する矛盾性の發展についてこれを言ひ得るのであつて、近世精神なるものはこの特相の裡に見出さるべくあるを思ふのである。

一二五

德川幕府政治は、究極に於ては、封建制度の有する理念として、人間個性發揚に對する抑壓の傾向を明らかに示してゐた。

封建制度は、人間の自覺が相當に進むによつて、成立するものであること、鎌倉時代について言ふとき、これを述べたが、封建制度は究極には、人間個性の無限の

發展を促すものではない。

封建制度と人間の類型化には深い關係がある。封建制度は制度運用の上に於ては、人間を類型化する傾向を有つてゐる。一般に封建制度の歴史に於て、このことは考へ得らるべきものとするが、徳川時代について言はゞ、その制度のもてる精神には、人間の個性が強く發展、伸張せられることに向はずして、類型的人間の成立が、その組織のうちにあると言つてよい。

徳川時代の封建制度精神が、人間の類型化に働いてゐるものに、吾人は、四個の重要な事象を擧げることができる。

一は法令に關し　二には先例尊重、　三には儉約奬勵、　四には儒教である。この四者は徳川時代の精神と固く結びつけるものである。

第一の法令とは、徳川幕府が創業の時代よりしきりに發せる法度に關する事項である。徳川幕府はその始めより後までも、よく法度を出し、諸種のものを制定した。曰く、禁中法度。曰く、公家法度。曰く、武家法度。曰く、旗下法度。其他寺院。修驗道。奴婢召抱に關する法度。などあつて、凡ての身分に關して制度

が規定せられてゐる。

徳川時代の早いところでは、慶長八年三月は江戸で發令して、公私領農民が領主を訴ふることを制禁し、慶長九年正月には、蝦夷地渡航、夷人通商の禁制がある。これらの細末な人民の行動に關する法令から始まり、慶長十三年八月延暦寺法度、同十一月成菩提院法度、同十四年八月東寺、高野山、大山寺法度等寺家勤修作法の儀にも及び遂には、同十八年六月公家條目、元和元年七月になつて有名な武家諸法度、禁中、幷公家諸法度となつた。この頃より法度の出さるゝこと頻りであつて、五山十刹、眞言宗、大徳寺、永平寺高野山總持寺淨土宗に關するものより喧嘩、火災、奴婢、人身賣買、覆面、煙草等に及び、以後家光將軍の時代もいよ／＼法度の繁くして嚴なること加はり、幕府勢力の確立、その封建制度、階級的社會の維持の進むにつれて、この法度の頻りに出さるゝこともまた進むさまである。

まことに、徳川幕府の政治は、法度政治と言つてよい。この法度は、要するに規則によつて人間行爲を規定せんとするものである。これらの法令施行は、要は、諸種の複雜多岐な人間生活の樣式が一定の規準に就くことであり、このことは

すでに、人間生活の外容が雜多の變化をなすをのぞむものでないを言つてゐる。究極に於て人間の複雜な意欲を制限抑壓せんとするものである。

德川幕府、法令の精神は、德川家康の時にあらはれてゐる。家康が、林道春をして建武式目を講ぜしめ足利將軍に代々仕へ武家の故實に明るい細川幽齋を用ひて舊儀典禮の復興を圖り、また足利家に代々仕へた曾我又左衞門尙祐を右筆として書札の故實を復興せしめたと言ふごときことは、舊儀先例の復興、尊重の意識があるを語り、それにはまた古き階級的節度の是認があり、自由にして新創を喜ぶ時代の當來を期待したのではなかつた。

德川幕府の法令は今日見る如き、人間の自由を確保するためのもの、各個人の個々の權益が主張せられるためにあるところのものではなく、寧ろ各階級の、階級全體に關するもの、身分については、身分一般についてのものであり、未だ個人がそれに出てゐないと言つてよい。

慶長十八年六月の公家法度には、條文として「公家衆家々の學業、晝夜怠慢なくつとめしむべし、老少をいはず禮法にそむく徒は遠流に處すべしとせるは、公家

には公家たる道あり、その規準に從ふべきを言ふもので階級身分により一般的に生活の規準を作らんとするものに外ならぬ。「其他威儀をつゝしみ朝參の刻限定例を守るべし、晝夜とも、故なく市街小路を徘徊あるべからず」とするは法度によりて、市街步行の如き生活の些細なる部分まで、身分に關して規定せんとするのである。

武家法度は卽ち武士の生活規準を示すものであつて、十三ヶ條の趣旨とするところは、

一、文武弓馬之道專可相嗜事、
一、可制群飮佚遊事、
一、背法度輩、不可隱置於國々之事、
一、國々大名小名幷諸給人、各相抱之士卒、有爲反逆殺害人告者、速可追出事、
一、自今以後、國民之外、不可交置他國者事、
一、諸國居城、雖爲修補必可言上、況新儀之構營、堅令停止事
一、於隣國企新儀結徒黨者有之者、早速可致言上事

一、私不可結婚姻事、
一、諸大名參覲作法之事、
一、衣裳之品、不可混雜事、
一、雜人恣不可乘輿事、
一、諸國諸侍、可被用儉約事、
一、國主可撰政務之器用事、

などを言ふが、是等は我國古代法令の常として、內容は、政治的方針、道德的敎訓、日常生活の規矩等を幷せ說くものであつて、今日に於て言ふところの法律の條文とたゞちにその性質を同じうするものではないが、それだけ、人間生活全體に對する規定たる性質を多く有するものである。卽ち德川幕府によつて發せられたる法度は、それ自體、人間生活の規定として、生活を廣く制約するものがあるのである。のみならず、その內容について言はば、公家法度が公家なる特殊身分を一定の型にあてはむるごとく、武家法度は武士たる階級の一般行動を規定し、生活を類型的ならしむるものである。武家は居城より衣服、乘輿の細々しき行爲

にわたつて規定をうけるものである。さらに「企新儀」を禁止し、「非古法」を排斥し、「用倹約」を奨勵する理論根據がこの法度の條項に附述せられてゐるを見る。要は人間行爲の自由、新創を抑壓するに努めたものである。

また徳川幕府の法度は、奴婢商人に關するもの（慶長十四年正月の法度等）まであつて、奴婢の雇用は、一年期定を停禁し、一般民庶は「門立すべからず」「布帛もて頬をからげ、其外面をつゝみ掩ひたる者あらば見受けしまゝに誅すべし」（慶長十四年正月法度等）などの條文はこれまた生活の限定甚しきがある。煙草は嚴に禁制せられ（同十七年八月）牛を殺す事禁ぜられ、もし牛を殺すものには一切、牛を賣あたふべからず（同上）又、供奉法度には、御供の輩は、高聲するもの罰銀一枚たるべし（慶長十九年十月）など法令が人間生活を固定せしむるものであり、農民は布木綿を着すべし、されど里正、及農夫の妻女は、紬衣服はゆるすべし（寛永五年二月令）の如き、凡ての生活に於ける規準が法令によりて立てられてあるに於ては法令は人間生活の類型化、自由意欲の嚴壓とともに、人間自體の類型化が計劃されてゐると言へる。

第二の先例尊重は、さきに言ふ法度の内容に於ても考へられる。禁中、公家、武家の諸法度の條目に於ても舊例に準據する精神が見られ、新儀を禁止し、古法に據るを言ふことは、幕府時代を通じて法度の精神の根幹をなすものであつた。三寶院法度に「修驗道は古制のまゝに、山伏の由緒にしたかひ入峯すべし」と言へる（慶長十八年五月令）も先規に依據する精神に外ならぬ。武士の行爲にも「近代郎從諸卒、綾羅綿繡等之飾服、非古法甚制焉」として戒むるところあるも、規範を古代にとつてゐるのである。

かゝる古代準據、古制尊重こそ個性伸張を壓抑する觀念の基礎たるものである。

封建制度には歴史的精神が根柢にあること前講に詳述したが、德川幕府の封建制度もこれに背くものではない。而も德川幕府は、この先例尊重を、幕府の謂ふところの國恩の觀念に結びつけてゐるところに、先例尊重の封建制度的な規構がある。

寛永元年日光造營のことに關して、奉行松平正綱、秋元泰朝が、法度として諸種

の規定を出して、諸人の行爲を例のごとく制約するものあつたが、尚ほこれに令して「三朝太平の國恩により年月安樂に居り、其身はさらなり、父母妻子を養育する事、偏に御餘德なりと仰ぎ、朝暮怠慢すべからず」とし、諸工長、工人等に至るまで心力をつくすべきを命じたことは、國恩を說き累代の重恩を繰り返へし思はしむることにより、封建制度的精神を徹せしむるものであるが、累代の重恩と云ひ「冥利を思ふべし」と說くことに亦、先例尊重、過去追憶の價値の根據が與へられるものである。かゝることはたゞに諸民の上に說かれるのみでなく諸侯、諸侍の上にも、國恩、父祖累代の餘澤が繰り返され演說されるところであつて德川時代封建制度はかゝる構造の上に成立してゐたのである。而してそれだけ先例尊重とともに人間の個性的意欲が棄却され、伸張が壓抑されるべき根據をもつたものである。

第三の儉約奬勵は、卽ち奢侈禁止であり、封建制度一般がもつべき精神過程であるが、德川時代は、神祖家康が「內府の吝さ」によつて語り繼がれたほどに儉約を主義とした。儉約は華美逸樂の對蹠的觀念であるとともに、「新儀の企て」の反對

觀念でもあつた。華美禁止新儀壓抑は德川幕府法度の內容をなすもので、士庶日常の行動より、娛樂遊戲の細末のことに至るまでこの精神があり、盂蘭盆會の燈籠、雛遊の調度の金銀箔使用に於ても幕府の注意したところであつた。これが封建制度的道德を形成し、それとともに人間個性表現の壓抑に働いたこと多く言ふを須ひない。

第四の儒教がまたこの封建制度的道德と結合することにより、個性的伸張に傾向づけなかつたことが考へられる。

儒教が何故に個性的でないかと言はゞ、儒教が封建制度と結合することによつて、人間の道德觀は、人倫道德が時代の變遷、社會生活の推移によつて新たなるものを產むの一面を顧ること少なくして、つねに萬古不易な道德的規範を置かんとするに傾くことから、人間行動を一定の基準の下に律することに向ふがためである、と言へる。かゝる道德意識は人間個々の性情と行動の特異性を多く考慮しないものであり、個性的伸張にかゝるところ少ないと言へるものである。

以上言ふ如く德川時代封建制度は、かかる人間類型化の計劃をもち、その構造

を整へてゐるにあるが、尚ほ考ふれば、さきに言ふごとくこれと相反するものの發展があつて、そこに、近代精神の構造が考へられるのである。

町人階級

一二六

德川時代に於て歷史に顯はれる著しい現象は、一般民庶の向上である。殊にはこれは町人階級の勃興とよばれるものである。歐洲の近世史を顧るとき、近世的要素として、一には中等階級の興隆と二には都市住民の發展を舉ぐるものがある。(註) 即ち「中等階級なくしては文藝復興あることなく、また宗教改革あるなし」と言はれてゐるが、この意は歷史の上に近世期と考へられる歐洲の文藝復興期は、中等階級民の興隆によつて特色を有し、近世的歷史の進行はこの階級民の

註　Pollard. Factors in Modern History, London 1919.

行動によつて促進せられたを言つたのである。宗教改革も亦舊來の封建的社會制度とその思想の根柢を動かし始めたることによつて發し、その精神界の改新には發動者として封建的君主があるのではなく、第三階級がこれにあづかりくることに意義があるを言つてゐる。

かくて近世史の特徴は、近世商工業の發達と、其れの有する精神的影響を深く考ふるにあつて、近世史には封建時代が有せざりし商工業の組織があり、其組織の内には中等階級民、都市住民が働いてゐる。實際歐洲の歴史は、近世期と言はるる部分に於ては、商工業發達と、これに關與の階級の興隆があり、その特相は、第十七世紀以來、商業上の發展、十八世紀末よりの産業革命によりこゝにブルジョアジーの勃興が近世史の大なる問題を提供してゐる。

我國のブルジョアジー發展は、やゝ趣を異にしてゐる。そのブルジョアジー發展の前史は封建制度の裡に隱されてゐる。

日本に於ける第三階級民たる商工民の發展、またこの階級民が發展させる資本主義的精神は、その前史を封建制度のその組織幷に精神の裡から尋ね出さね

ばならないものがある。日本に於ける資本主義精神發展の根幹にある企業的精神、營利精神の皇張は亦封建制度の裡に育成され、この制度の節度の下に伸張する構造を有したのである。

封建制度と資本主義乃至は企業精神は甚だ唐突な命題ではあるが、すでに室町時代季世にこれが關係を見極めるべきものあることと前に言ふた。溯りて考ふるも、日本中世の封建封度的支配關係の成立する時に、すでに企業的精神の興起がある。王朝の國衙の支配する公地公民よりは、私領たる莊園に於ては、土地、人民の管理に於て企業的意識の發動を見るものがあるが、莊園の成立、擴大に於て新田の開發等には明らかに企業的意識の源流を考へ得られる。ただこの系統を引ける中世の守護地頭の制度、室町時代の大名には、多數人を專恣に支配することより生ずる企業的地盤の廣さが成立するものである。德川時代封建制度も、封建的領主は多數人民に對する專恣的な意志があり、企業的精神を盛ならしむるべき地盤を備ふるものがあつた。

企業的地盤の廣さは封建領主にあつては、海外交通、外國貿易によつて尚ほ擴

げらるべきがある。

外國貿易は危險多き事業に於て、また利益の大なるものあるによつて、巨大なる企業的精神の興起を致すものがある。遠洋の地に渡航せしむること、珍奇なる舶載物の多量を一時に交換することに、巨大なる商業資本の必要が來り、是等は封建諸侯によつて、より容易になし得べきものであつた。かゝる關係に於て、外國貿易の企業的方面に關與せる者大資本驅使の當務者は、實に、將軍、又は封建的領主であつたのである。德川時代初期封建諸侯の中にも、西國の諸大名は地の利を得、島津義弘、加藤淸正、の如きは、海外貿易に熱心であり、貿易關係を持續するため基督教宣教師を厚遇せんとするものもあつた。島津義弘は慶長十一年正月呂宋長官に贈るの書には「貴國商船、載貨來、而富我國家」とある。國を富かにすることに心を多く用ゐた。

さらにまた封建諸侯の財政の上に於て、言はゞその大規模な家計生活の上に於ても、實質上の變化が德川時代になつては、來るべきものあつた。古き時代の封建領主はその領内の土地より納むるところのものを以て家計を立てゝあつ

た。しかし戰國時代頃より大名等は、是等の外に、鑛山開發等をなし、それらの經營によりて領國の富强を謀つた。大内氏の石見大森銀山、山名氏の但馬生野銀山、今川氏の駿河梅ヶ島金山、甲斐武田氏の金山經營、越後上杉氏の佐渡金山、毛利氏の石見銀山の如きはそのよい例である。金銀山開發とともに來る企業的精神の興隆は、かゝる封建領主の領地經濟の構造のうちに發生すべきものを有つてゐた。徳川時代はまたその繼續に外ならずして、豐臣氏の時代秀吉の時は、攝津多田より銀を多く產し、天正年中には加賀能登の金山、飛驒美濃の銀山採掘せられて、貴金屬の產出いよ／＼多くして、秀吉は黃金を蓄積し、聚樂第に於て公家諸大名に黃金を積みて見せこれを頒つたこと、秀賴の時大阪城に貯藏の黃金の莫大なることが徳川家康をして、おそれをなさしめ、その費消のため秀賴をして諸大社名寺の造營をなさしめた如きも黃金集積の事實が封建制度組織と結合せるものを見るが、徳川家康の時代は、諸所の金銀山開發が行はれ、東照宮御治世の始、慶長七年に及びて天運の時至候ゆへか、神德の感じ出され候ゆへか、天下の寶山一時に開け、始て金銀を生じ出候事、我國の始より以來いまだ其例を聞ず、豫

山秘策)と云はるゝものである。慶長三年に開かれたる陸中、尾去澤鑛山産出多く、佐渡鮎川金山多量に出で、駿河梅ヶ島金山も亦金を得ること多く其他封建諸侯は、尾州家の木曾檜山、紀州家の檜山經營を始めとし、河川海沼を修めて新田の經營より、領内の特殊産業の保護奬勵等が行はれ來り、領主の家計は實質上往年のそれと異るものがあり、自家及び臣屬の所要以外に、その餘剩に對して廣く一般市場を求むるもの多くなるに至つた。

明暦二年六月、薩摩島津綱久、家計窮困すとて、其領内の金山掘鑿を幕府に請ひ、許された。鑿夫は自領内の者を用ひ他領の者は用ひずとしてゐる。この年八月越前の松平光長もその封内の金鑛を掘ることを願つて、許された。九州大村氏の大串山金鑛、但馬出石の小出吉英の銀山開發も皆諸侯の企業的計劃である。

かゝる關係は封建制度的にして、すでに企業的精神の發揚を見るものであり、封建制度組織の裡に資本主義的精神の胚胎を考ふるものである。

封建制度の裡に存する企業精神が、一の變化を蒙るに至つたのは鎖國であると思ふ。

貿易制限の方針が幕府に於て立てられ、大阪役の後元和二年には長崎平戸の二港のみが外國貿易のために開かれるに止まり、三代將軍家光の時代には外國渡航の船に制限を加へ、寛永十三年の渡海船の禁止となり、遂には寛永十六年の鎖國の令となつた。

この鎖國が、日本のブルジョア發展に與へた意義は、ブルジョア發展が、より近世的な意味をもつことであり、封建的なものから離脱する上に一進展をしたと見ることができよう。

鎖國の齎らす眞の事實は、我國の貿易船の渡航の禁止にある。外國船舶の渡來は制限せられ、鎖國のため支那、和蘭以外は禁止されたけれども、尙ほこれら二國により外國船渡來と外國物資の輸入は依然としてあるから、これは、言はゞ程度の問題であるに對して、我國船舶の渡航は嚴禁せられたため鎖國は、要するに片側的禁止であるに外ならぬ。而してこのことより生ずる直接の影響は、諸侯

が海外交易に緣遠くなるにあり、海外貿易に關する企業的方面は市民的なるものに移る一段階と見られる。

德川時代初期には、外國渡航船として朱印船があり、それとともに幕府より渡海朱印を得たる商人があり、是等商人はまた鎖國によりてその渡航を禁止せられたといへども、鎖國とともに幕府より渡航禁止、耶蘇敎禁制について最も嚴重なる取締をうけたものは大名と、その領地であつた。而して地方には鎖國後の海外貿易は幕府管理の下に、特殊商人の活動となるの形となつた。卽ち舶載して來れる絲の買取に特權を有する指定の商人たる白絲割符(イトワップ)商人の如きが著しく進出する。白絲割符の商人は、慶長七年、外船の載せ來つた白絲卽ち生絲を、當時買ひ入るゝものゝなかつた時、德川家康が、堺の富商等を諭して買取らしめしことより、以後是等商人の特權となり、特許商人として巨利を得ることとなつたものである。それ等商人は、京都、堺、長崎の特定の商人に限られ、後には江戶、大阪の者加はり、また筑前博多、筑後肥前對馬、小倉のものゝ參加するに至つた。是等は諸侯との直接なる關係なく、外國貿易の利益を得ることに特權を長く持ちつゞけ

た。かゝる商人の出現は實に商人階級の發展としては漸次封建的色彩が薄くなることであり、封建的企業より離脱する途となるものである。領國が、日本ブルジョア發展に對して一つの好機となつたと謂つてよからう。

而して正保慶安の頃に明人鄭芝龍其子鄭成功の南支那に據つて我國に求援するに關聯して幕府の出兵企圖諸侯の外征計劃も、封建諸侯の企業的意識の發動の最後のものと考へてよい。慶安二年の南支那よりの援兵を乞ふための來使はまた彼地の物産との交易をも乞ふものであつた。而も是等凡ては遂に實現の運びに至らず、鎖國の長き繼續は遂に企業形態が已に時代とともに變りつゝあるを示してゐるを考へしめる。

一二八

鎖國が、日本ブルジョア發展に與へた意義がかくの如くにあるとともに、この鎖國時代に入つても、尙ほ、海外貿易關係からして、日本ブルジョア展開を助けたものに、重商主義的思想があるを私はこゝに擧げたい。

重商主義思想とは、歐洲の第十七世紀より盛大の運をなせる經濟思想、はたまた政治の思想たるものであつた。この思想は、金銀獲得は即ち富なり、とし、個人に於ても、國家に於ても、黄金の貯藏集積が致富の方法であつて、黄金等の貴金屬が國內に增蓄せられることにより富力の程度を量り得、强國の實が擧がるとする思想である。外國貿易により他國の金を自國內に蒐め、領土の擴張によりて屬領內の金を本國に取得することを富國の方策とする政治的經濟的政策の由來するものこゝにその根據をもつものである。

我國の西洋諸國との貿易開始の時代、第十六世紀の中葉以後歐洲にはこの思想は興りつゝあつた。德川時代の初め第十七世紀初頭は彼地に於て旺んなるものがある。我國は西洋諸國との貿易開始の時代には、自由貿易主義とも言ふべき放任的な貿易を行へるにあつて、かの地に旺盛となりつゝある重商主義的經濟思想を知るべくもなかつた。しかも、なほ、古來、黄金に富ある國としてマルコ・ポーロが西歐諸國に傳へたるヂパング即ち日本の物語は第十四世紀初以來西歐諸國に廣まれることとて、この重商主義思想の興隆にあたつては、日本は海

外貿易の好目標地であり、重商主義政策の最好對象たるものであつた。我國は、初めに於てはかゝる經濟思想の知識を有せざりしも、德川時代初期には對外貿易の爲めに黃金の流出多く、鎖國以後にあつても、この流出の大勢は改むべくもなかつた。しかし德川時代も中期以後にはかゝる重商主義的思想は我國にも知られ、新井白石の如きは、かゝる政策について觀念を有し、日本國外に金銀の流出したる量の夥しきものあるを見、これに對する方策を講ずべきを考へたのである。

金銀の國家保有、國內に蓄藏すべきことの必要は早く熊澤蕃山によつても說かれ、德川時代學者のこれに思を致すもの少からずあつた。熊澤蕃山の金銀國內保有は、金銀を失ふは國の品格、德行にかゝるとする一種の經學的道德觀から來たもので未だ明確な重商主義的な性質のものではなかつた。

金銀流出の夥しきに對し、その防止策として貿易定額の制限、また我國に產額多き銅を以て金銀に代ふること等を行ふたが、更に我國に多く產する物資の海產物、即ち當時謂ふところの俵物を以てこれに代へ、却つて外國より金銀の受入

を圖るごときは、明らかに重商主義的なる貿易策である。自國内に產する工業製產を輸出し、その代りに金銀を輸入するものは、重商主義の極意とするところであるが、我國は漸く自國内生產品、工藝品を輸出する計劃を立て、實に支那より金銀の輸入を見たるは、まさに日本に於ける重商主義思想の進展を考ふに足るものがある。

かゝる重商主義思想は、これ資本主義思想隆興の前驅をなすもの、歐洲に於て明らかにこの事實を認め得るであらう。資本主義精神の高度の發達の前蹤としてこの思想の高騰があつたのである。

我國またこれを見ることが出來る。產業革命は、我國に於ては來ること遲くして、德川時代は遂に著大急激な生產關係の革新的の變化を見なかつたけれども、重商主義的思想の覺醒は、自國内產業の保護獎勵、國產の獎勵興隆が、幕府に於て深く考へらるゝものあるとともに、各藩にあつても、その富國策として領土内の產業獎勵、商工業隆昌の方策は、今や藩政治の重要な部分をなす運を作つた。

黃金の集積蓄藏が、金銀貨幣の流通する時代に、個人にとりても、各藩にとりて

も、致富の要道とせられた。

金銀流出の事實は、その國内の在高の減少を來たし、金銀貨幣が國内に流通せる當時代にあつては、自然に、この減少は物價の變動を惹き起こすべきものをもつ。それとともに重商主義的思想の行き渡ることは、金銀獲得に就いての熱心、これに關與せる特殊商人の保護が來らねばならぬ。一部商人の保護、外國貿易關係の商人の利益保護の事實は、徳川時代の長崎の貿易史を見ればこれを知ることができる。諸藩に於ける特殊商人の保護、地方特有產業の獎勵もまたこの思想に繋がるところあるものである。

而して諸藩の實情は藩内に於ける特殊製品に對して保護を與へ、其領土外に販路をもつことを求め、特殊商工人の保護、商工業經營の經驗あるものの採用が行はれて來る。町人なるものが封建制度組織のうちに組み入れられ來るを知ること容易である。

一二九

特殊の商人の保護については、一の例を示さう。

明暦三年六月晦日「この日呉服匠、町年寄をめして、仰下さるゝは、去りし未の年、長崎よりめされし代銀五千貫目の白絲を、坂城に蓄へ置れしが、年經ば、用ゆるに堪まじきにより、こたび呉服匠の輩七人、并に町年寄三人に下さる。價銀五千貫目は明春を限りて公に納め、一割の倍價を以て京中の糸商に賣あたふべし（德川實紀）とあるは、當時、外國より輸入の白絲卽ち生絲を、大阪城に蓄へしものを、特殊の町人に下附し、賣買せしめて、利を得せしめたとともに幕府も亦利を失ふことなかつた記事である。

商人等の巨利獲得が封建的制度の裡にあつて成立せる一例として見ることができる。それとともに京、大阪、江戶の都會地が、利潤の採算が容易に成るところであるを語つてゐる。

明暦三年正月江戶の大火は、燒野となる市井五百餘町、燒死の者數萬と言はれたが、災後、幕府は屢、町に令して、諸工の價直騰貴するよし、これより後は高價を貪るべからず、とした。すでに都會の地がかゝる際に、物價の變動はげしくして、こ

れを取締るためには、幕府も法令の力の弱きを感じたときである。また匠工、鍛工、葺工、石工、等が同業のもの相談合して工價を高くするを禁じてゐる。商工の徒が結束して、一般物價を左右せんとする組織の發達がこゝに窺はれ來る。

凡てに、計劃的にして且つ投機的なる性質が、商工業社會に於て顯著となるものがあつた。而して都會地はつねに廣い市場を有つことより、投機的性質が著しくなつてきた。

明暦萬治寛文の頃よりして、都會地に、關する條令の發せられることが多くなつて來る。而してそれらは、言ふまでもなく、商工業に關するものであり、且つ投機的計劃に對する禁戒であつたのである。

「商人等諸物を一所にかひ貯へ、獨その利を貪るべからず」「私に議り合、諸物價騰貴せしむべからず、」「諸工はかり合、其工料むさぼるべからず」などの法令は、頻りに出され、恰も武士の法度が新儀を企つること、徒黨を結びて違亂を謀ることの禁制をつねになせるごとくにあつた。しかしかゝる禁令は後者が政治的な性質

を有せるに對し、たゞ純粹經濟的性質のものであつたがために多く效力につい
て注意を拂はれることとなかつたのである。

太宰春臺が「經濟錄」(卷六)に

　貨物ニハ各行、家アリ、行家トハ、今ノ世ニ云問屋也、行家ニハ必黨アリ、黨トハ、ナカマナリ、國家ニ變アリテ物ノ價ヲ增スベキ時ハ、驛使ヲ馳テ其黨ニ告知ラスル故ニ、國ノ急ニ乘ジテ、卽時ニ其價ヲ貴クシ或ハ乏シキヲ見テ有力ノ行家其物ヲ占ル故ニ卒ニ騰躍スル也、四海廣シト雖ドモ、掌ニ握タルガ如クニ自由ヲナスハ、黨ヲ結ブト、驛使ノ往來便ナルトノ故也、茲ニ至テハ上ヨリ嚴令ヲ出シ、刑罰ヲ立テ、威セドモ、如何ニモスベキ樣ナシ。

と言へるはまさに實情であつたに相違ない。

當時の語に商業の上に「思ひ入れ」の言葉がある。要は Speculation の意に外ならぬ。

經濟的なる勢力に對する幕府、諸侯の威力も用ふること難く、黨を結ぶものに對する禁制も、この經濟的なるものに對しては劍戟を加ふることのできぬもの

であつた。

德川時代の都市の發達は、またこの點より考へられる。我國の都市發達は、ブルジョア發展に大なる力となつたことは言ふを須ひない。しかし歐洲に於ける商工業者の興隆と都市發展が直接に封建制度君主の排除となつた事情と、直ちに同一だと考へてはならないことは、前述のところからも考へられるが、都市として言はゞ我國の都市の發展は、歐洲の自由都市の發達の如きが見られなかつたことを考へねばならぬ。戰國時代の堺、山口の地方都市の繁榮は、そこには獨特な文化の昌榮を見たけれども、自由都市的政治機關の構成が直ちに來たのではない。封建的諸侯と對立した精神が發展したのでもない。この點で戰國時代頃より都市の發展はあつたが、眞實な都市住民は發生しなかつたと言へる。寧ろそこには前講にも言ふたごとく封建領主の家長的（パトリアーカル）な政治の下に隷屬せる領民があつたのである。堺の町が三好、松永の封建諸侯と對立し、織田信長の强壓にも對峙したことは有名であるが、これ寧ろ堺の町が封建諸侯的政治構成をとつたと見るべきもの、またその一形式とも考ふべきがある。石山本願寺の門

前都市、或はこれの小さい山科本願寺も、商工民の町屋を其下に有し都市的形貌の發展があるが、此點、眞宗の門徒がその教主を戴ける封建諸侯的政治構成をなせる一種の形たるを思ふのである。歐洲に於ける都市は封建制度的政治の構造と異つた自由市民の政治的規構をそれが發展させたとは異つてゐる。德川時代にある各地の大小都市は、封建制度なる政治的規構に反抗して發展したものではなかつた。

たゞ德川時代の都市にあつては、都市として、其内には、未だ歷史の上にあらはれざる多數の人々の集約的居住があり、その群居の生活意識は、氏族制度時代の氏族集團、後の時代の村々の共同團體、武士の家人の團結とは明らかに異るものが發展し、氏族制度に見る氏族連帶的扶助の精神、またはこの精神を多くうけて、氏神の信仰や、長い歷史が養つた村人間の情義、乃至は武士の主從恩義の觀念などとは異つたものを有してゐる。その上、貨幣の流通、商工業の隆盛によつて來る營利心企業心の旺盛があり、なほ其間に起る競爭心、密集的な群居の間に現はれ來る群集心理的な行動、及表現の鋭敏がある。また其等の內にも奢侈的生活

に對する欲求等が起り、こゝに地方の生活とは異り、また舊時代のそれとは異れる道徳、感情、意志が發生する。而してそれらには第三階級としての商工民、或は町人の名によつて代表される意識が發展し、かゝる精神の展開は、遂には封建制度のそれと相對立する性質を有するに至るものである。言はゞかの類型的な人間を豫慮する封建制度に對し寧ろ個人的なものをもつ近代社會精神がこゝに育成されるものがある。而してこれはブルジョア發展を助けてゐるが、要するに都市發展は精神方面に於てこそ封建制度に對立もするが、政治的には封建制度と對抗したのではなかつたのである。

一三〇

「いにしへは百姓より町人は下座なりといへども、いつの頃よりか天下金銀づかひとなりて、天下の金銀財寶みな町人の方に主どれる事にて、貴人の御前に召出さるゝ事もあれば、いつとなく其品百姓の上にあるに似たり。況んや百年以來は天下靜謐の御代なる故、儒者、醫者、歌道者、茶湯、風流の諸藝者多くは町人

の中より出來る事になりぬ」

と、西川如見が享保の初頃に出版せる「町人嚢」に言へるは、その意のあるところは、商人の徒は、士農工商なる四民の順位に於ては、農民より下位にありと言へども、金銀貨幣の使用流通によりて、自らに農民の上位となつたがこれ經濟的勢力に於て優越せるによることであつて、この經濟的勢力の優越は、また天下太平の時世に際して、學問藝術の方面にこの階級より多く人を出せるを言へるものである。經濟的優越が、精神的な方面の優越をもたらした基礎なるを感ずるものがある。

また荻生徂徠の著と以前から言はれてゐる、「太平策」が、「商人盛ナレバ六十餘州通シテ一マイニ成テ、今ハ上ノ御威勢ニテモ物價ノアガリサガリハ御自在ニハ成ヌ樣ニ成タルハ、通ヲ司ルモノナル故也」とせるは、封建制度的權威も、今や全國を通じて利害を等しくせる階級の行動を壓抑し左右し難きものの發生せるを説いたのであるが、「農民モ出替リノ奉公人ニ來リテ直ニ留リテ日雇ヲ取、ホテイヲフリ、直ニ御城下ノ民トナル者日ヲ追ヒ年ヲ追テ夥シク」なれるは、農民の都

會に來住し、商人化するもの、また農民が日傭取りとなり勞銀による生活がこゝに開けつゝあるを語るものである。

商工民の計劃的精神、その投機的意志の興隆は、近世資本主義精神が來る素因をなすものである。外的事情亦資本主義社會の顚出に準備をなすものあつたが、何としても、政治に於ては封建制度的秩序があり、法律には、近世の合理的なるもの、私有財の保護が來らず、また産業に於ては、動力機械の發明とそれに伴へる生産方法の革新とが未だ來らざるためにこの社會の出現は、強くも抑止されてゐたのである。

計量的精神　自然科學

一三一

町人の思想、感情をつくるものに尚ほ學問がある。學問が如何なる形を以て、日本のブルヂョアの發展と關係し、それに近代精神を宿すに至るか。

德川時代の學問はその初期に興隆の運に向ひ、將軍家康の特別なる保護獎勵があつた。五代將軍綱吉の時は即ち元祿時代であり學術鬱興、將軍自ら經書を講ずるまでに至つた。八代將軍吉宗また英明、學を好み、下これに倣ふものが多い。しかしこの慶長、元祿、享保の、時代を異にせる三代將軍の學問に對する態度を觀れば、そこには明らかに、時代の移行が看取せられる。家康は、戰亂の後をうけて天下尙ほ安からざる時にあたりて藤原惺窩を敬信し、林道春を登用し、學問興隆の運を致し、古書の探索、板行、活字採用等ありて書籍の普及の上にも功績の大なるものあるが、自らは學問のために多くの時を用ふるのではなかつた。綱吉に至つては、自ら書を經じ、昌平坂聖堂の開講、士庶をして自らの講說を聽聞せしめんとする熱心がある。家康には、學問は尙ほ身の外にあり、獎勵保護が主であるに對し、綱吉には、みづからを投ずるにあつて範を示すの態度がある。吉宗になつては同じく學問を窮行するとは言へ、學問の性質を異にせるを考へしめる。綱吉は經學として行爲の規範、道義的敎訓が志であるに對して、吉宗は室鳩巢、荻生徂徠を用ゐ、また六諭衍義和解をつくらしめ童蒙の爲め頒つとともに簡

天儀を自ら工夫し、日月星辰を測量觀測するごとき實際的學問の傾向、而してそれは自然科學的學問の進出が見られるのである。厚生利用の精神と、それに伴へる實際的驗用を重んずるの學問が來てゐる。こゝに客觀的驗用、實際的證明を要求する智識、乃至はそれについての思考の高騰が見られるのである。

かゝる將軍の好學の例について見る、學問性質の差異は、單なる偶然の事實乃至は個人的好惡の關係ではない。時代がそこに動けるを判斷してよい。更に之を學問それ自身の性質について論ずれば儒子の朱子學の興隆は、幕府の奬勵によつて支配的階級の學問となるが、後に來る自然科學はこれらの保護奬勵に侯つよりは、人間精神の發展に根據をもち、支配階級の倫理的規範に關係することなく、却つて新たなる世界觀の成立にまで向ふものであつたのである。

一三二

儒學は、以上の三代の將軍のみに限らず徳川時代を通じて、幕府の保護をうけた。幕府のみならず諸侯之れに倣ひ、各箇內に學校の開設が、徳川中期以後普く

となり、そのうちにも享保の時代、後の文化文政の頃には新設の學校を多く見た。是等諸藩の學校は概して言はゞ、一は武道を講習することと、二には儒學を學習することが目的であつた。他の學問も講授されてあつても、この二は徳川時代封建制度を支持する二大支柱であつた。

それゆゑ儒學は、徳川時代では、長い間に、その封建制度支持の神學（テオロジー）となつたのである。恰も歐洲中世社會を支持した、中世の正統神學の如き役目をなしたのであつて、而して徳川時代は、その中にも朱子學を以て正統學問としたのである。

溯つて考ふるに、日本の早い中世の封建制度を支持した理論の方面には、佛教がある。これも中世封建制度支持の神學の役目をなしたこと敢て異るものではない。佛教が教義として、抗すべからざる超越的なる存在の佛の確信、疑ふべからざる大慈悲心への歸依、彼岸の國土に於ける永遠なる生活の存續、輪廻説による繰り返へされる生死の永久性、などを説くことは、現世に於ける封建制度の主從關係の永久性、絶對的服從、沒我的結合、報恩の觀念、等の精神的

基礎をなすものである。

徳川時代はこれに加ふるに儒教の精神を以てし近世的封建制度の構造を確にしたのである。

而も尚ほ朱子學が正學とせられ、正統神學たる役目をなすものは、封建制度がもてる構造からである。封建制度は、要するに制度支持のために正統學を要求するものである。

由來、封建制度は、已に屢〻言ふ如く、類型的な、同一形態の人間を期待するものである。それ故、思想的方面に於ても封建制度の精神が徹底せば、必然に精神形態の同一を期待すべきである。徳川時代封建制度がこの封建制度的精神の皇張維持を意識するに於ては、かゝる關係は、當然に來なければならない。山鹿素行が「聖教要錄」に程朱の學説を疑ふたことあるに對して、幕府は、これに壓迫を加へた。これ、幕府が朱子學を採り用ゐたがためである。元來、朱子の性理の學説は、他の學派に比して、特に幕府の制度、精神によく適合すると言ふ明確な意見が、幕府當路にあつて採用したのではない。即ち學理上の根據が深く幕府の制度、精

神に結合せるのではなく、朱子學が採用せられた學派であるがために、これに反對しまたは之れに順應せざる學派を排撃するにあるのであつて、異端を容許することは幕府其ものの威令に關すると言ふことよりは、その深い意味に於ては、封建制度の精神は、生活規定の凡てに於て類型的なるを要求するにある。從つて精神界に於てもかくあるべきこともまた自然でなければならぬ。幕府末期に於て、松平定信が自らは學問を好み、あれだけ自由なるべき學問研究の愛好者であつたに拘らず、その政策として、異學の禁をなし、近來新規の學説を唱導し異學流行し、風俗を破るものありとして異學の禁遏を行つたことは、定信が幕府の頽勢の時にあたつて、爲政者として、封建制度の根柢に横はれる精神の皇張を謀つたがために來るところである。かゝる關係を、定信が明確に意識したかは、明らでないにしてもそれは多くの問題をもつものではない。封建制度は制度の精神としてかゝる正學をもつ構造を有してゐるのである。諸藩が學校を興し、文教の盛なるにあたつても、朱子學は卽ち正學と稱し、學問の本宗とされた。かゝる狀勢は、こゝに幕府の下なる江戸に於ても、また地方諸藩にあつても學者のう

ちには、其の尊むところは古文辭學或は王陽明の學たるにあつても、表面朱子學によるとせなければならぬものがあつた。之に對して王學に志すものは陽朱陰王なる名さへ生れるに至つたが、實に正學なる稱呼と精神に於て、封建制度の學問があり、類型的人間の豫慮があるを知るのである。

一三三

しかるに封建制度支持の儒學が、町人の學問となり、町人精神の發展として、日本の資本主義精神の展開の上にもつ意味は別なものがある。

封建制度の神學となつた儒教が、資本主義的制度社會出現の一段階をなすと言ふことは、聊か言說を費すに値すると思ふが、要は儒學がもてる一面が社會的に考へられることからである。儒學が一般學問の普及につれて德川時代の進むにつけて、町人の階級にも習得せられ播まると言ふことは、何もこゝで問題とするのではなく、かゝることは言ひ方によればたゞ封建的理念が町人にまで廣く及ぶと言ふだけのことより外、何もない。それよりも更に大なるものは儒學

の性質よりするものである。即ち封建制度神學たる儒學がもてる現世的な精神から來るものである。

近世封建制度の神學たる儒教の興隆が資本主義精神發展の段階を成すことはまづ儒教の佛教排撃を始める時から端を發すると言へる。

封建制度を、共に支へてゐる佛教と儒教との性質的差異は、佛教の中世的、彼岸的なるものに對して、儒教の近世的斯岸的なるものであることだと言へる。かの宗教的なるに對して、これの倫理的であることとである。

儒學が幕府の御用學たるにつれて佛教を排撃し始めた。中世的封建制度を擔ふ佛教をおしのけて、擔ひ役の交替をなさんとしたものであり、まさに封建制度の肩がはりを演ぜんとしたのである。

儒學の排佛傾向は德川時代の初め林羅山に於てすでに見られる。

夫れ儒は實、佛は虚、今皆し虚と實とに於て誰れか虚を取つて實を舍てんや（羅山文集）と云ふ趣意には、佛教に對立して、實際主義、現世的、現實尊重の意識があらはれてゐる。

羅山の奉ずる朱子學は、元來、朱子の學問が、それ自體佛教の影響を蒙るものと言はれることなどは、それは顧るべくもなく、一意佛教の排擊が朱子學によつて啓かれたのである。

以後の朱子學者は、封建的政治社會の諸組織が、實に佛教によつて擾はれてあることなどは多く注意するところではなかつた。

山鹿素行の「聖教要錄」に「行專日用、不事洒落」と序文に揭げてゐる。洒落は隱遁閑居であり、佛教的隱遁主義は儒教の痛擊するところであつた。これには自彊、息まず、現世的なる勤勞、勉勵が强く奬勵されてある。

かゝる佛教排擊は、封建制度の組織の裡から、封建的組織そのものと共に佛教をも排除せんとするのではなく、封建制度組織を一層固めんとしたものである。

而してこれは精神の上には、佛教的のいつも遠いあの世、に係る話をば、この世のことに持ち來たしたのであり、現世主義的精神が今後とも增大する段階を履むものであつた。

丁度此點は、近世精神發展の大なる流れの上には、歐洲にあつてカトリック教

學に對してプロテスタントがなしたと同じだと言へよう。徳川時代思想一般の上から言へば、佛教に對して儒教は基督教の内に於ける一のプロテスタントの運動と同じ意義だと言へる。

而して實にこの事は、日本ブルジョア發展の上に於ても、プロテスタントが近世資本主義發展の上になした效果と似たものがあるを思ふ。

一三四

トレルチは歐洲の近世文化の本質を考へて、中世の精神に對して近代精神の意義は、斯岸的(ディースザイチッヒ)なるものの異常なる上騰である。凡ての興味、思想、努力に於てこれがある。この上騰は人間の力の高い感覺と密接關係あり」としてゐる。(Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften IV. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. —Die moderne Welt.)日本の近代精神の趣向に於て徳川時代は、宗教的な彼岸的(エーンザイチッヒ)の精神を斯岸的に持ち來らすことに完全に達成したとは言へぬが、儒學はかゝる進向に對して一階段登つたのである。

資本主義の精神は、その根柢には、現世主義と人間世界の高き評價とを有してゐる。卽ち彼方の岸にある人間に屬せぬ安樂國土に憧憬し、現世の榮華を虛假とし、無常と觀ずる處には發育成長するよりは、現世を悅樂の國とし、地上人間を最高とする心の裡に發達するものである。

儒學が、佛敎に對して、近世資本主義精神發展の上に、プロテスタント的效果をなせるところはこゝである。

或は言ふ。儒學は人間最高の道義を說くところ、君臣の義、父子の情、長幼の序、いづれにも、永遠不變の彝倫に關し、たゞ時世を目途とするものではなく、また德川時代には、封建制度の精神と結合することと深くして、日本民族特有の沒我的結合の根據となり、かの打算的な精神を排斥し、財寶を賤視する觀念となつてあらはるゝものである、と。全く、この通りである。儒敎と日本精神の結合は全きしくこゝに誇りを有つものである。

こゝにプロテスタント的效果と特に言ふは、卽ちかゝる學き精神を發展させ

つゝあるを觀て言ふのである。歐洲の宗教改革時代、ルーテルの思想は、基督教の眞精神の囘復にあり、眞實なる人間生命の糺明にある。ルーテルにはすでに反資本主義的なる精神が多くある。プロテスタント教信奉の諸地方に於ても實際にこれを見ることができる。淸教徒の思想には「錢貨に對する愛は諸惡業の根元なり」とする信念があり「此の世の富と名は、かの世に行く靈にとりて、如何に、はかなきものなるを知るや」とする基督教的信仰は宗教改革期により强くせられた。カルビン派の教說にも、激しい賤財の觀念は鼓吹せられてある。かゝる點儒學はこれに劣るものではない。貧賤幽潛は君子の甘じてこれを樂しむ所以のものとせられた。

それにもかゝはらず、プロテスタントがもつ、近世的な性質は、市民社會（ブルゲルリツヒゲゼルシャフト）及びその教養理想と結び付いたこと、而して遂には資本主義精神發展の一助となることである。プロテスタント的思想は、中世的なるものに對して、現實の上に確固たる立場を有つこと、生活を合理的なものとなすことに意義がある。(註)(次頁)

儒學が、本來に於て反資本主義的精神の學說を具備し、而も德川時代の進むに

つれて、封建制度的組織の諸階級に及び行くにつけ、町人階級にもこの組織の浸染を見るが、然もなほ町人の學問となり、町人の教養理想として特別なるものを發展させることは、實に、日本の中世的佛教的と言ふべきものから、近代的と云ふべき現實主義的なものに移行させたこととその階級の生活の特有なる合理化が行はれることとからである。

勤勉、力行、放心を戒む、儉素に身を持すること等の教訓は日本の市民社會の教養、道德となり、容易にその階級の生活を合理に導く信條となるべきである。

元祿の文學には「五車の書を讀み、一代の經を學んで、鐘をたゝき破り、珠數をすり切らふ共、常に志學わるく、手作の鬼を捨置かば、縱へ釋迦、佛陀を伯父細川にもとふとも、節季々々の呵責を遁るべからず」（立身大福帳、花洛隱士睢樂軒作）とせるは、佛、如來にすがるよりは手近なる此の世の用意を言ふ一例である。西鶴の「日本永代藏」三井高房の「町人考見錄」は、いづれも近代的町人階級の生活を記せるものであり、町人の間に高まり來る世界觀があらはれてゐる。

註　Troeltsch. Gesammelte Schriften. I. s. 717. I. s. 977.

これ等を封建的神學たる儒學と直接に結べるものに、心學がある。石田梅巖により創められた心學は諸種の教學的要素を入れてゐるが、要は、近代封建制度の神學が町人階級にまで來り、そこに、資本主義制度の根柢にある精神を吸取したものである。

一三五

近世封建制度神學の儒學がかく現世を、強くも意識せしめ而してこの地床の上に、資本主義的な精神の種子が育つべきものが來たとともに、現世的なるものを、より進めたものに德川時代に、發達する自然科學がある。

封建制度を擔へる佛教を排除せんとした儒教は、なほ封建制度を擔ふことに安じてゐたが、自然科學は儒教を特に目立つて排斥せざりしと雖、なほ精神の上には此者の後に來るものであり、これはもはや封建制度を擔ふことを意料のうちに持たなかつたものである。

而して、儒教は、始めは封建制度の支配者的學問として來り、後にはそれが現實

的にして引いて資本主義的精神の地床を作つた點から町人の學問とも在つたと異りこの自然科學は始めから階級的身分に關係するところなく、身分的教養の基準ともならず、寧ろ町人的學問たる性質を本質に有し、儒學よりはもつと直接に資本主義精神を助け、後代には、さらに資本主義的制度の社會を形成する運命をもつものであつた。

德川時代を通じて、自然科學と云ふ名は、學問にはなかつた。しかし、德川時代より尙ほ少し早い時代より、人間社會の道德、教訓に關係する諸學問と異り、人間の四周にある自然、また人間自體に關しても、その身體、疾病等についての自然的方面の諸種の學問が興りつゝあつた。要は西洋の學術の傳來であるが殊に今日言ふところの自然科學のそれであつて、このものは、人間四周の自然、人間內の自然的なものについての學問ではあるが、人間行動、人間の世界觀を動かす大きな意味をもつものであつた。

德川初期隨一の碩學たる林羅山は、耶蘇教宣教師と問答をなし、耶蘇教師が地

球は圓きを說けるに對し、羅山は舊來の天圓地方の說を以てし、敢て降らず論じて、言ふには、若し地球にして圓球なりとせば、深き井を穿つによつて遂に下方に貫通すべきである。彼の徒が虛妄を說くこと概ねかくの如しとした。（羅山文集）。この問答は、其時代に於ける儒學の有する保守的な思想傾向と、新たに興起の運にある自然科學的なる思考の對抗を物語る實例とすべきである。それに拘はらずこの自然科學思考は、時代を逐ふて昌んならざるを得なかつた。明曆の頃に書かれた「乾坤辨說」は、もと澤野忠菴なる歸化の葡萄牙人の飜譯するところを西吉兵衛の和文に書き其の子の玄甫がまた解說したものであるが、この書には天地形體の圓相、日月星辰の循環が明かな證明を以て書かれてゐる。我等の住む世界は球體であり、東と西とは遂に相連るもの、南北もまた遂に一所に相合することを書いた。地球が圓きことの證明としては、今日人々の知る如く、海上より陸地を眺むるに、遠ざかるに從つて高山のみを殘し行くこと、海岸より海上を遠見すれば何物も見ざるところも、高山に登れば海上遙かなる島影を望見し得べしとする例、或は呂宋より墨西哥に渡航するに海に近き駿河、伊豆、相模の

諸國を見ざるに、富士の高嶽を海上より眺め得ることの例等を以てし、月蝕の時見る月の面の影によりて地球の球體なるを知る等、實際の證明を以てしてゐる。

自然科學が有せる精神は、凡てに實際的證明を重んずる精神である。卽ち是等より來るものは、こゝに言ふ實證主義的精神、それは Positivism と言ふべきもので、事物を考ふるに精密な觀察と、實驗的な證明を要求する精神である。思辨によるより經驗に依憑し、客觀的實驗を重んずるものである。

さきに言ふ「乾坤辨說」も、その末尾には、其書の內容を批評せるがあつて「蠻學士は、本より理氣陰陽を知らざる故に、理を以て人に示すことあたはず、唯形の上の工夫論辨ノミ也」とせるは、陰陽理氣の原理を以て諸事物を解說する朱子學の說が固定して、こゝに言ふ實驗的方法、實證主義的の考へ方は單なる「形の上の工夫論辨ノミ」と却けられてあるを見る。自然科學的實證主義が尙ほ舊來の思考または、形而上學的な考へ方と對抗せるを見るのである。

しかし、西洋の自然科學は、鎖國後、書籍輸入の困難により壓抑せられてあつた

が吉宗將軍の好學、實際的學問の必要を感ずることより西洋の書籍は宗教政治關係以外のものは輸入寛大となり、自然科學の攻究の盛んとなり、これとともに實證主義的思考の高潮するを見たのである。

尤も、實證主義精神の發達は、かく西洋學術の輸入とともに大に進んだが、嚴密に言はゞたゞ西洋學術及び思想の影響のみだとは斷じ難い。

精神發達の上に於て言はゞ、中世の佛教的な學問思想から、儒學は、現實的實際的な方面を大に拓いてきたが、儒學のうちにも實際的功利的の方面が重んぜられ實學などの名によつて、德川時代中期頃からこの方面が唱へられるやうになつた。この實際的、功利的なものを更に進めることは、實際的效果を喜び、眼前に成果を見るものへの傾向となり一般に、實證主義的なものが發展すべきを有す。

吾人はさきに、日本中世の封建制度は鎌倉足利の時代にしても佛教的な絕對者、超越的なるものの信仰によつて思想上の根據を有し、德川時代の封建制度には、この意識もとのごとくならぬにしても、これに加はるに儒學の倫理的な規範の觀念があつて、それに大に働いてゐることを觀たが、この實證主義の精神は封

建制度構造と異る範疇に屬するものであり、封建制度と交渉するところ少なく寧ろ封建的支配者とは異る階級に結合する運命にあるものだと言へる。

佛教が超越的存在に歸依服從する精神、儒教の人間行爲の規範などは、いづれにしても、封建制度の構造に順應するものであるけれども客觀的世界のみを觀るもの、事實をそのまゝに眞なりとし、物象に社會階級的な價値の關係を見ず、人間的の規範に關係ない自然科學は、封建制度に對しては、そのまゝでは何等寄與するところを有つてゐないのである。

故に少しく強く言ふならば自然科學は封建制度の主能者である武士階級に結合するよりは、寧ろその對立する階級に屬すべき運命を有つもので、この點に於て德川時代が、人間精神の發展により諸種學問を受容して封建制度の完成の過程をとると同時に封建制度崩壞の運命を辿つたものである。而して學問思想に於ては、佛教と儒學とは、德川時代にあつて抗爭したけれども、尚ほ共に封建制度精神と其社會の擁護者であつたが、儒學よりは、現實的なる點には進み、生活を新たな合理に導く自然科學、實證主義精神は、遂には、封建制度崩壞に力を協せ

るものであつたのである。

尙ほ改めて、實證主義的精神が町人階級に如何に關係し發達するかを見よう。

一三六

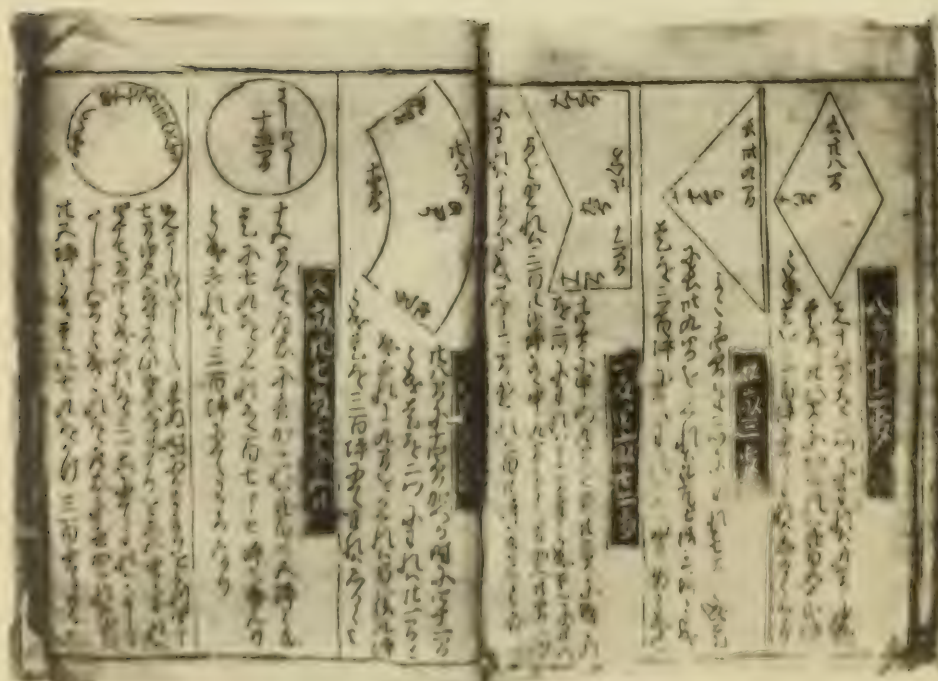
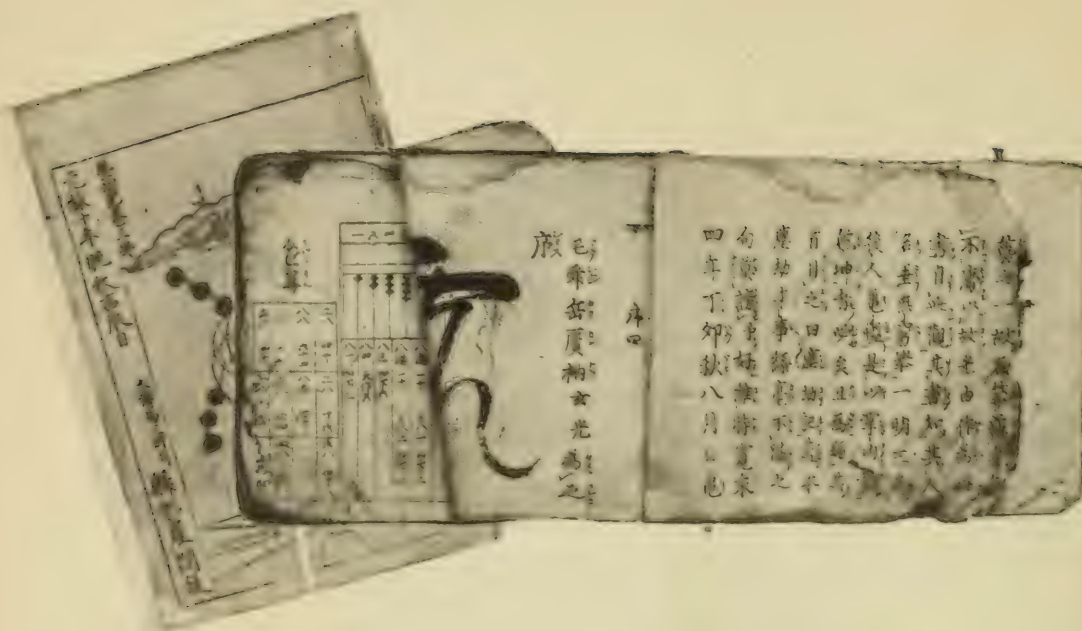
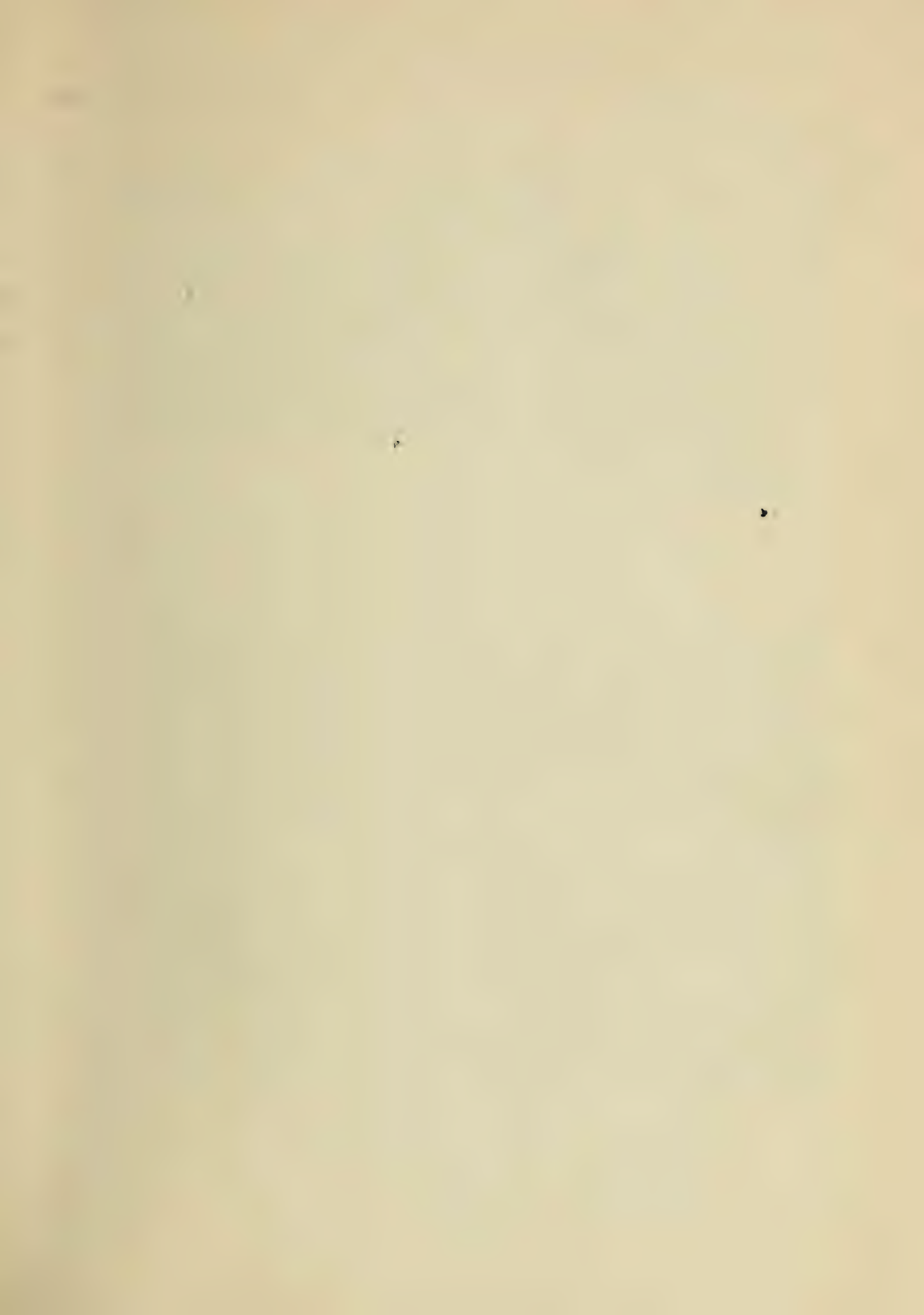
實證主義的思想が社會のどの階級に最も多く關係し來るかを觀るにあたりては、この思想の基本にあるもの、また一般に學問、知識の構造の上にも諸々の自然科學の基礎知識たるもの、卽ち數學について觀るを必要とすると思ふ。而してこれには、數學なるものが一般社會的事象となること、卽ち數學のその普及について考へるを必要と認める。

日本の數學は、その起原は、古き時代にある。しかし數學なるものが、一般社會に普及し、數理の觀念が一般民衆の生活の內に組み込まれ來つたことは、近世に屬すると斷言してよい。而してそれが所謂、近世精神の組織の中に役目をなし來るのである。顧るに、上代にあつては、朝廷に算數曆學の官が置かれてあつた。大寶令の制度には、算博士、曆博士の制を見、算生の養成が定められてゐた。卽ち

數理に關しての制度が備つてゐた。しかしそれ等は、官府の用であり、國家治政の上の必要を充たしたものである。中古、かゝる制度が弛廢した後も、算數暦學は、朝廷に屬せる世襲の家を生じ、世業としてそれぞれ傳承を失はなかつたのであるが、數學そのものは民衆とは遠ざかつてゐた。しかるに文祿の頃に至つて、毛利重能が出で、其門人も多くあり、數學はこゝに世上に普及するの運を開き、數學に關する著作も、あらはれるに至つた。重能の著作、歸除濫觴二卷は日本に於ける數學についての著作の始めと稱せられてゐる。この書、今日傳はらないが、元和八年版行の「割算書」と云はれる算術書は今日もわづかに殘存してゐる（日本古典全集、古代數學集）。而してまた數學知識の一般普及の上に大なる效果のあつたものは珠盤の使用、並にその普及である。毛利重能は近世の數學の始祖のやうに言はるゝところから珠盤を傳へたとせられてゐる。珠盤は、しかしそれより早く我國に存在し、現今その古きものの傳はれるもの前田侯爵家所藏のものなどあるより、毛利重能が傳へたとする說は誤りであるが、しかしこの頃よりして、珠盤の使用がおい〳〵昌んとなつたと言へよう。德川時代初期には、この故

速に計算をなし得る珠盤の使用は漸次商工業階級に迎へらるるに至つたであらう。尚ほまた、重能の門人には其學をうけて數學の普及に盡した者多く、その中にも吉田光由は塵劫記を寛永四年に著した　この書は廣く世に行はるゝ端をなし、塵劫記の名は、數學書の普及するものの代表となり、同じ名の書の刊行も多きを見るに至つた。また今村治商(仁兵衛)は河内に出でゝ、竪亥錄、因歸算歌を著した。因歸算歌は假名の歌を以て數學の理を說いたものである。竪亥錄が漢文であり尚ほ難解の文であるために安藤有益は竪亥錄假名抄を萬治三年に著した。これ童蒙のために作れるものであるが、數學の著作がかく形體としても通俗的となり來ることは、たゞに童蒙のためのみと言ふのではなく、一般衆庶の學問となる性質をこゝに發揮し來つたのである。儒學の著作の高級な社會階級を意圖に入れてゐるに對してこれは早くも商工民の實際的生活が意料のうちにあるを告げてゐる。それ故學問の階級的な性質を論ずるならば、數學はかゝる形に於て、下部階級の學問となり、封建制度の社會にあつては、其主能階級たる武士よりは、卑賤とせられた商工民に屬するものである。而して生活の形

德川初期普及せる數學書、塵劫記 三種

寛永四年序文本吉澤顯朗博士藏本。元祿十年刊板本平沼淑郎藏本。内容一部京都帝國大學藏本

態から言はゞ、靜平にして變化乏しい村落的生活、――そのものは、實は多く封建的であるところよりは、寧ろ、變化の多い盛衰の激しい、自由競爭と個人的主義意識の昂騰せる都市の生活に於て學問としてあるべく、またその生活内に織り込まるべきものである。

其以後に於て算術に關する通俗書の刊行せらるるもの、いよ〳〵多い、而して數學に於て德川時代がかの偉大なる關孝和の日本數學を產み、數學應用の諸學術として測地の術には間重富、伊能忠敬の出づるはまた、かゝる數學的知識の興隆と實證的學問の發達をその時代に於てよく觀察し得るところである。間重富が大阪の町人のうちより出で幕府に召されて測地のことにあたつたのは、數學的學術が商工人生活の地床より育成せられ易い關係を考へることができる。而してまた數學を基礎とする自然科學的諸學術が町人階級に寧ろ屬すべきもののあるを言へる。

數學は已に德川初期にあつて一般庶民の學問となり、都會にては數學者が開

かれ、諸國に寺子屋の興り民間學問の普及あるにつれて大阪の如き商工都市には珠盤を學習する私塾の開かれるもの多かつた。而して時代の進むにつれて數學は大都市のみにあるのではなく、東北の地、仙臺、一關、羽州新庄、の如き數學者の出現によつて、幕末には數學に一流を立てゝこれを教ゆる塾のあるを見た。

數學塾が有する精神史的意義は、敎化の學問たる性質は薄く、功用と實利の上に立てる學問としてあつて、事物計量の觀念を强くすることである。而して社會にあつては、敎化的理想の上に立ち儀表的身分たる武人の學問たる性質を備へることなく、所謂、士大夫の學問たるものではなかつたことである。要するにかゝるものの隆興することは商工業の發展につれて、商工業者に如何なる學問と精神が結合し興隆するかを明示してゐる。而して數學興隆よりする數理の觀念、計量的精神はたゞに商工民階級の利益計算の主旨に合するのみではない。事物に對する精細なる觀察の尊重、計量的精神の訓練よりする細微なるものの集積、それより生ずる巨大なる事象の抽出等が來る。是等は實に近代社會が人間に敎へつゝあるものであつたのである。

一三七

數理觀念計量精神の高騰は、如何なる文化をこの上に立てるか。德川時代文化の近世的な意義をこゝからも見られるであらう。

數理觀念の發達、計量的精神の高騰と直接關係するものは下の諸項目を考へる。

一は政治に於ける封建的精神の構造の改變、

二は社會に於ける資本主義的なる組織の漸次的な結成、

三、學問に於ける自然科學興隆、

四、文藝に於ける寫實主義傾向の上進、

政治のことは少しくさきにこれを觀た。國家政治の實際施行の上に計量精神の表出の最も顯然たるものは近代文化諸國家が現に行ひつゝある豫算政治の形式に於て見ることができる。國家が政治の上に議院を有し、議院が豫算の協賛に重要なる問題を有つことは近代國家に見る相である。國家の上に豫算が

重要視されることは、專制政治が民主的な精神をもつ政治への移行を示してゐる。がまた封建制度の根柢にある、私が言ふ感激的結合を主體とせる、主從關係による政治とは異るものを發展さすのである。封建制度が過去の事情を基礎として運轉させてゐる政治の精神と異るものであり、封建制度は實際に近代政治の豫算主義とは相反的なものであると言へる。德川時代は勿論議院を有せず、豫算政治の實行を見たのではないが、德川時代の封建制度の組織の内に入り來る、諸大名の御用人、と云ふ財政に關與せる町人の出現、倉屋敷商人、札差なる町人、或は都會に於ける兩替屋の諸侯財政との密接なる關係等は、近世政治運用上の必然の發達であり、必須の機關であるが諸侯が領内土地の收益を基準として政治運用資金の貸借が起り、金融の計量に於て見るところのものは近代國家行政への移行と見ることができよう。

二の資本主義社會は亦、幾多の障碍によつて、發達せず、機械の發明なく、自由勞働者の多數の出現なく、契約についての眞の自由なく、封建制度的節度は强くこの資本主義的制度の發展を抑壓してゐるが、資本主義の精神は、この社會に發展

すべくあり、利子所得に於ける數理の觀念の高騰がある。又、德川時代は大商人と小商人との分離があり、商品の蒐集、貯藏を主とする問屋は、商品を製作するその下職人と分化し、問屋であり卸商商人たるものと受賣りをせる小賣商人との分離がありて、是等の大商人たる問屋商人の利得、その經營、また、兩替屋の金融經營、大阪に於て見たる親兩替、子兩替の間に見る依憑關係の間にある融資の關係、等何れも計量的精神高騰と堅く結んでゐる。

德川時代は生產の形態には家內工業の域にあつて大規模の製造場、工場の發達を見ないが、人口の增加、交通地域の擴大、發達によつて來る多量の需要に對し、物資の蒐集莫大なる蓄積が必要とせられる。而して問屋の發達は次に生產を安價にし、物品價格を低くすることが、問屋商人の精神として來るものがある。こゝに計量精神は資本主義的精神に轉換するものを有してゐる。

三の自然科學の興隆はまた多く言ふを須ひない。天文、地理、化學、物理學、醫學が、德川時代に面目を新たにした。

西洋の天文、暦法の輸入、保井算哲の暦法改正、小林義信の西洋暦術、算術の考究

があり、地理には測地法の進歩、また本草學の進歩、醫學には人體解剖實驗的方法があり、その他エレキテル應用等がある。所謂蘭學の昌隆がこれによつて來る。徳川時代の中葉から末期にかけては、歐洲の十八世紀末、十九世紀初頭にあたり、かの地には學術、思想上に革新的時代の來るときであつたが我國にも、啓蒙的思想の萌芽する時である。

是等の諸學問は、徳川時代以前にあつては、未だ嘗て來らなかつたものである。徳川時代の人々にとつて四周の事象は、前代人が觀たものとは遙かに精確に、細密に觀られてゐることとなる。四圍の日本の自然は依然として、舊の如くあるけれども、徳川時代人は、今や細密なる自然、鮮かなる色彩をもつ自然を觀る眼を得たのである。自然科學は、實に年々歳々相同じき、自然をば、かくして改造したのである。

而して、自然科學は徳川時代にあつては、社會的に言はゞ町人階級と結びつくべくあつた。

本多利明、間宮倫宗、伊能忠敬、宇田川玄隨佐藤信淵の名は、自然科學の勃興と關

係深い。是等の人々は町人階級に關係ないが、德川時代大阪に昌えた學問を考へるとき、麻田剛立、間重富、橋本宗吉、山片蟠桃、木村蒹葭堂の名は自然科學的思考と交渉深く都會の學問として性質を有してゐる。

一三八

自然科學的思考の進むところは、自然科學的方法の採用となり、自然科學に屬せざる學問にまでこの方法を及ぼさうとする考が來る。今日に於ては自然科學と對立させて考へんとする歴史學研究も、この時代には自然科學的思考によつて、多く影響されるやうになつた。その最も顯著な歴史家は新井白石である。すでに前講に論じたごとく、新井白石は、日本歴史の古代を觀て、神代の神々はこれ人間に外ならぬと考へた。其著の「古史通」には、「神は人なり」と卷頭に喝破したが、これは即ち歴史に於ても、凡て實證せられない事實は、信を措くことができぬとする態度である。自然科學的な事實證明が歴史研究に重んぜられることが來たものであり、要は、自然科學的實證主義の考へ方に外ならぬ。

尙ほ興味ある事實は、白石が、元祿七年に甲府藩邸にて綱豐(後の將軍家宣)の爲めに詩經を講ずるや、講說のときにあたつて說明に供するために、同書中に見ゆる草木鳥獸を繪師にかゝせてこれを示しつゝ講じたと言ふことで、その詩經の圖と云ふ畫帖が、今宮內省圖書寮に藏せられある。それを見れば動植物の類が精密細緻な圖によつて描かれてあり、それに書かれてゐる文は白石の自筆である。これを以て白石の講學の上の周到な用意を窺ひ得るとともに、かゝるものによる說明がすでに精細な知識の要求と同時に實證的精神の高潮がその時代の意識の上に來てゐるを觀ずることができる。

國學の發展――德川時代の國學發展そのものをこゝに考へることは、その場所でないが――國學興隆と近代精神、市民社會意識の關聯はこゝに考へ見るべきが多くある。

國學は、德川初期より進んで元祿に於て、下河邊長流、僧契沖を出して一段の光輝を發し、其後をうけて眞淵、宣長に至つて、發展し、さらに平田篤胤の學風によつ

て、國學は一般國民の運動となるまでの運を啓いた。

國學の發展の段階を大觀すれば、始めは、古語、古文の註釋を主とし、それから、進んでは、それら古語古文を通じて日本古代の精神を理解せんとするに至つたが、さらに、かく理解されたる古精神に對する憧憬、熱愛が來つて、教訓的、宗教的なるものにまで押し上げんとする學問的態度が來た。

而して國學のこの三段の發展階段には、學問の一種の階級的性質が考へられるものである。註釋的學問が興隆することにより有つ社會的な意義は、其一は註釋訓詁の學問が、つねに閑暇的階級に關聯することとの性質を有してゐることである。國學は、徳川時代初めの興隆には、士人、僧侶と關係深く、この學問習得は、上流の人々の一般教養としての意義が深くあつたのである。其二は註釋訓詁の學問はその進むにつれて、註釋とは元來理解を安易にすることであるから、必然に、多くの人々が學問に加入し得ることとなり、今までは一般人の精神と分離隔絕してゐたものが多數人の關心を招き、こゝに封鎖的階級から學問を解放する運を招く性質を具有してゐる。國學は、日本それ自らの學問であるだけに一

般階級化する性質はそれだけ多い。

國學が本居宣長からして性質的の發展をしたことを見るのは、宣長にはその以前の人々が主として註釋的なるものあるに對して、古精神の理解にその學問をむけたことである。日本古精神の理解が必然に、中古に成立した封建制度の、その政治的社會的組織の排除を意識するかと言ふに、それまでには意識せられてゐないが、この古精神の理解が、國學をして一は、徳川時代封建制度が有する封鎖的な社會階級たる士分のみの學問にこれをせざりしことは言へる。

而して二には、「復古」を唱道することが直ちに、古代の政治社會の再現、その時代の政治社會の改革の原理とはなり得なかつたが、復古といふことより、自然のまゝの古へを說き、自然のそのまゝのうちに、なほ道の存することを言ふことは、自然尊重であり、一種の自然主義と言へるが、またその根柢に自然科學的なる思考の刺戟、影響があることである。

宣長が畢生の業たる古事記の傳は、註釋訓詁のことのみでなく、古代を認證し、古代の日本人のこゝろを理解せんとしたものである。而してそれとともに、宣

長は神代記の事實を考へるに、神怪の事實をそのまゝ文字的註釋をするのでなく、その時代の人々の理に合するものとしての解釋がなされてゐる。從つて、その時代に見た、自然科學的合理主義の精神が、こゝにも多く頭を擡げてゐる。それ故、國學の興隆と言ふも、時代の實證主義の精神が、この學問研究の新生面開發の因をなしてゐるものを見るのである。單なる註釋の學問から、發展階級を一段登り行つたものは、要するに國學の實證學的方面が發展したことである。

宣長には封建社會についての社會改革者的な情熱は、無論見らるべくもない。それにしても、「秘本玉くしげ」の著があり、社會實狀、またその由來がこゝに論ぜられてゐることは社會の實際がその關心に登つてゐるを示してゐる。前期の國學者等と異るところこゝにあり、契沖等と異りて、封鎖階級的學問から解放の一歩がこゝにもある。

平田篤胤に至つては、多分に社會に對するの關心が來る。情熱的な點に於て先行の國學者のいづれにも優つてゐる。しかし篤胤には明らかに見られる學說の特徵は、一は近代の合理主義、それは自然科學的思考をとり入れたところには

判斷に於て曲げられてはあるにしても、その態度より來るものと、なほ、一は世界的な知識を求めてやまなかつたことである。支那を知り印度を知り、西洋の事情についての注意がその博學とともに學問的特質であつた。その神道說も、態度には熱情的であり、思考方法としては獨斷的なところあるが、廣い知識の領野と、近代合理的立場の採用とによつて支持されてゐることは否みがたい。

復古の精神によつて、また日本國家の熱愛によつて幷に儒敎を排擊するものはこの門流であつた。而してこれが進んで中世的封建制度の政治を攻擊する原理を構成するまでにこの派は來たのである。

かくて國學の興隆によつて催されて來る宗敎的熱情、さらにまた政治的改革原理構成への發展は德川末期に高まるものであるが、この國學的熱情は、その根柢には國學なる學問の一般に普及すること、換言せば一般國民への傳播、尙ほ言はゞ、學問階級ならざりし市民社會への流傳が其一としてあり、またそれとともに多量に、近世の合理的なる思考自然科學的學問思考を國學たるものに容れることと、卽ちもと單なる註釋の學問が、時代とともにこれによつて比較的容易に一

般に古代の精神理解が來たことが、其二としてあるのであつた。

一三九

文學美術に於ける寫實主義は、人間の四周を精細に計量する精神によつて來るところがある。德川時代の文藝があれだけ榮えたうちに於て目立つて特色を發揮したものはこの計量精神と關聯する寫實主義であると言へる。而して、計量的精神と市民社會とが結ぶ如く、また計量的精神は寫實主義と通ずる根柢をもち、その根柢には市民社會の感覺が存在してゐると判斷することも出來よう。

繪畫の上では德川時代はその初めの時期は華麗なる色彩、雄健な筆致をよろこぶものあり、題材として新らしい方面に特色を出してゐるものには、時代の風俗を畫けるものに、士女の遊樂せる圖、歌舞伎觀覽の圖などがあつて、其のうちに市民社會の興隆を物語るものあるが、それよりも中期以後にはこれまたその時

代の風俗畫として、所謂浮世繪の流行を見るに至り、當時の庶民の社會が鮮かに描かれ、その感覺が主となつてゐるを考へるのである。舊來の長い傳統を有する繪畫、その畫風に對して新社會の興起と、新社會階級の感覺がこゝにあらはれてゐることは、たゞ繪畫にあらはれた題材の問題のみでない。繪畫の内容がこの社會に相應してゐるのみでなく、繪畫の色彩、線、それらによりて包まれたるものにも、實は市民社會があることを考へるのである。繪畫の上に視るところのもの觸れ、感ずるところのものを超えて、その背後に於て、實に市民の社會が來てゐるを思ふのである。

浮世繪には、元祿時代に、菱川師宣が出た。芝居の風俗、遊女などを好んで描いた。その纎麗な線と濃艶の色彩までが封建制度のもてる武士の社會の理念とは全く異つたものであつたのである。これらは、其後の宮川長春や京都の西川祐信にも考へられるが、かゝるものが京阪に於てよりも、江戸に於て、よりよく榮えることには、封建制度的社會が、江戸に於て堅い組織を形成してゐるだけに、これに對して、また强く市民社會の理念が、より鮮かに表出するに努めたと思はれ

兵庫縣香住大乘寺 圓山應擧畫襖繪

圖版第九

るのである。

しかしなほ市民的社會の進み出づるものとして、またさきに言ふ計量的精神がこの藝術の世界に來ることとして、德川時代の繪畫の上に、圓山應擧と、伊藤若冲とを思ふのである。

德川中期以後に支那の畫風を入れたものに沈南蘋があり、豐贍な色彩で花鳥を畫くものあつたが、應擧に至つては、自然を描くに細密な筆致を以てし、寫生を尙びて、鳥獸にしても花卉にしても、眞にたがはざるものをあらはすにつとめてゐる。寫生的なものは、目に見るところに、生命を感ずるものである。

圓山應擧の畫く大津市、三井寺圓滿院の瀑布圖の巨幅は、水勢の逼眞を生命としてゐる。伊達侯爵家の鯉魚水鳥の圖には、魚の鱗や、鳧の毛が細密に描かれてゐる。山陰道、香住驛に近い大乘寺に遺した襖畫には、鮮麗な芭蕉の圖がある。これには靑く大なる葉が、その實際を見る如くに、浮きあがりて見える。かゝるものは應擧に於て著しく發展してゐる。また其後の圓山派が描いた

ところであり松村月溪の四條派の流れにも見らるべきものがある。

而して伊藤若冲についてもこれが言はれる。若冲の傑作として現に御物となれる花鳥圖三十幅は、種々の花卉、鳥類が色彩の鮮美によつて他の作家と異るところがある。なほそれよりも、花瓣の一々、が畫かれ、鳥の羽毛の一々の線が鮮かに出てゐるところにこの作の特異が見られる。京都に居つた若冲はその作品を京都の關係あつた寺院に於て見ることができる。若冲は好んで鶏をかいた。平素よくこの動物の動靜に意を注ぐところあつたと言はれてゐる。鶏の畫には一毛もいやしくせない筆の精細さがある。この作者にとつては、實際の物象に對する限りなき注意が、これら作品を作つたこと疑ふまでもない。而して時代にかゝる畫風の出現することは、作家の體驗を超えて、時代がもつものであり、而して外界に對する精細なる觀察のその精神から來てゐるものである。

こゝに計量的精神が、今までの時代人よりは遙かに精細、確實な眼を有つやうになつたのである。かゝるものは、實に市民社會の理念に外ならぬ。作家が武士であること武士ならざる階級から出てゐるかの問題はこゝまで言はゞ多くの

京都相國寺藏　伊藤若冲畫魚類圖（京都帝國大學美學美術史研究室寫眞）

插圖第十

問題でなくなる。その有する理念は市民社會のそれであつた。

かくの如くにして、この時代は、森狙仙は、猿を畫くに巧であつた。大阪天王寺庚申堂には猿の畫がある。寫生的なものであつて、足利時代によく描かれた猿猴圖が印象的に、而して寓意的なものであるのとは、大に異つてゐる。また白井直賢は、鼠をかくに巧であり、岸駒亦虎の圖に於て名がある。

寫生主義の興隆は徳川末期にかけて進んだのであるが、まさに計量精神の興起と相協ふものであり、市民的な社會の感覺の進出と言へよう。

文學に於ても、このことを考へしむるものがある。平民文學の興隆と一言にして云ふところのものには、まづ淨瑠璃ものの隆盛から、元祿時代に昌んであつた浮世草子、八文字屋本の盛行、草双紙、人情本などがくる、これは、その取材が、市民的社會にあるは言ふまでもなく、文學に對しての態度、その形式の方面にも市民的感覺が躍出してゐる。大阪にてさかえた井原西鶴の好色本と云ふも、要は、文學に於ける自然主義の興隆が見られることである。自然主義は、人間生活の誰

度が、意志的であるよりは、感情的であり、人間理想を高きに掲げて、その規範に就くことよりは現實の姿をそのまゝに觀察するものである。客觀的なる實在が、前景に出でてありこの世を肯定せんとするものである。武士社會が理性的なもの、意志的なるものにより、現實に對抗せんとするものと異る。即ち、武士的理念であるよりは、それに反するものの發展とせらるべきである。而して現實を觀察することと現實を描寫することに重きを置くに於て客觀的世界の計量が強く働くものであり、計量的精神の變形として考へられるものである。

西鶴は、好色兒をして「佛も、逢はぬ昔がましと、思ひきり」と言はしめてゐるところに現實主義、刹那主義的な精神がある。彼の岸にある世界の斷念である。淨瑠璃にても、近松門左衞門より、竹田出雲に至つて時代が進むだけに寫實的傾向が進んでゐる。

德川時代が進み、天明の頃になればこの傾向はあらはとなる。洒落本は世俗的な方面、いよ／＼濃くなり、洒落本作者山東京傳の作品は現實の世界がゆとりのない形に迫り來りつゝある。なほ末期の人情本、爲永春水に至つては、自然主

義的文學は、その特色をいよ〳〵發揮すると言つてよいが、それだけに卑俗なものとなり、自然文學的世界醜化がこれらに見られる。

實際かゝる變遷は、元祿時代には市民的社會が尙ほ武士的社會の理念に通ずるものがあつて、凡てに生々たる氣分と濶達豪華の風があつたに對して、末期は第三階級の社會が進出するだけに却つて武士的社會これに準じ、思慮分別を尙び、色里の遊興さへ計量意識の浸染があるまでになつたと觀られる。

これこそ第三階級の計量意識の全社會を支配する物指であつたのである。

第十一講　明治の文化

一四〇

日本歴史の總體を考ふれば、この歴史こそ、日本人の遺した最も光輝ある成跡であつて、日本人を知る最も正確なる事實である。文化の上にてはこの歴史こそ一般に人間を考ふる最良の對象である。

日本文化の總體を考へて、歴史の大勢のうちに、日本の古き精神が蘇つた時代を凡そ三、擧げることができる。一は藤原時代であり、二は徳川初期であり、三は明治時代である。

藤原時代は、大化改新以後、奈良朝より昌んとなつた唐風文物の被覆を脫し、古き日本の心が自らを顯はす時であつた。而して徳川時代初期、元祿時代頃までにかけての時代は、それに先だつ戰亂紛爭の時代の裡から目ざめ來る日本の和

平を愛する心から喚び起されて、古き日本の姿を求めんとした心からである。而して明治時代の初めに於ては、徳川時代封建制度の長くつゞける爲に生じた固化せるものを破つて自然の裡に古い精神を更生せしめんとしたものである。しかし是等の時代は、たゞ古へのものが回歸したのではなく、是等時代は、特色ある文化をそれぞれ有つてゐる。そこには又時代特有の人間觀があり、それぞれに、人間なるものを心に描き、理想とするところの人間の描寫が他の時代と異つたものを有してゐた。從つて是等時代の人間觀を見れば、日本人の人間觀の典型が、たやすくも考へられよう。

藤原時代人が、心に描いてゐた人間を觀るためにその代表作として源氏物語を採ること、さほど不自然ではあるまい。

これに對して、徳川時代初期を見るとき、その時代の人間なるものについての意識は、かゝる作り物語に於てあるよりは、もつと強く、人間を意識し、人間はまさにかくあるべし、としたその時代に勃興せる儒學に於てあると言へよう。足利時代の末葉より、あとをひいてゐる、瑣末な事件を材料とせる文學的作品は極め

て調子の低いものであり、人間考察には力弱いものであるが、朱子學の勃興は、人間教化の上に使命をもち來り、人間の把握とも言ふべきものに於ては、力づよく要求し、時代の人心の上に、與へてゐるもの多い。而して一般に學問の研究、古代精神の理解にも、この人間把握の方法が根柢に動いてゐる。時代の文學では、御伽婢子、教訓小説などこの人間觀に追隨してゐるものが多い。

而してこの二つの時代の人間觀をその特色の上から考ふるならば、源氏物語の人間は、その物語の主人公、光源氏によつても知られるごとく人間情智の自由なる行動者であり、またそこに時代人の心が見られる。即ち約すれば、この人間こそは、五慾具備の人間である。人間的欲求は、醇化せられてゐるが、なほ感情の自然が流露し、古い日本人の心の醇樸をこゝに見ることのできる、やはり、自然の姿の人間である。これに對して、徳川時代初期の學問復興に於てあらはされてゐる人間は、感情の世界を堅くも斥けて、人間愛欲は低き自然の心として賤しめ見んとし、その前景に來るものは意志の世界であり、理性的であることである。而してかゝるものを以て人間性の本質とせんとするものである。約言せば、規

範的の人間である。人間が Kategorisch に觀られるものである。

これ等に對して、今、明治維新の時代に、幕府政治の永年の硬化から、生々として蘇り來た心の裡に觀じられた人間は、すでに言ふ封建制度の類型的人間觀から、脫離するものであり、卽ち人間の多種多樣性を觀ずるものである。人間の Mannigfaltigkeit が觀じられたことであると言ひ得る。人間の多種多樣性と言ふのは、人間の個々がそれぞれに異るものであり、且つ異るものがそれらいづれも、存在の意義を有することを知ることである。このことは、明治初年に興れる人間の平等論がよつて立つところ、また自由民權論を叫んだ人々にとつてもその論理の根據をなしたもの、天賦人權說の主張に於ても人權なるものの基礎をなすところである。さらにさきに、開國論を唱へ、凡ての人間知識、人間生活に、その獨立の價値がそれぞれにあり、一定の範疇が最後のものでないことを考へたその精神の地盤をなしたものであるが、また明治の初頭に興隆する、廣く世界に知識を求むるの希望、萬機は公論によりて決せらるべしと思念したその根柢をなすものと言へる。凡ては、人間個々には、相違があり、而も相違には尊重すべきも

のの存するを覺知することより來るものである。是等論者には、そのあるものは意識されないにしても、なほそれは求めし人間觀であつたのである。

以上の三種の人間觀、人間探究は、各〻時代を異にし甚しく距れる年代に於てあらはれてゐるが、いづれに於ても日本人の心として、而も日本の古き精神の蘇る時代の上に出現してゐるものであること、注意に値するものがある。而してそれら人間觀は要するに日本人の姿を求めてゐたものである。こゝに日本文化の歷史の全體的な意味が考へられるものがある。

オスワールド・スペングラアの「西歐の沒落」のうちに世界文化の發展の全體を考察して、三つの典型を說いた。その一つは古代世界に於けるアポロ的 Apollinisch、二には西歐に於けるファウスト的 Faustisch、三にはアラビアの文化たる魔術的 Magisch なるものとしてゐる。三典型は、日本歷史に於ては一の文化のうちに藏せられるものあると考へてよい。第一は古代希臘に榮えし文化の特色、アポロの神によつて表はされて

もゐる肉體的な、感覺的なもの、而して、精神を後にかくせる時代は、日本古代文化を蘇らせた藤原期に於て考へられもする。而して第二の西歐に出となつたファウスト的なるものは、永遠の理想を求むるもの、而して生身と感覺を輕えずるものは日本には近代の初頭に來る時代に當るであらう。藤原時代の人間觀が前者とせば、徳川時代初期の儒學的人間觀には後者に近似すると考へる。前者は古代藝術の彫刻的なるに對して後者は西歐藝術の、物理と哲學とを基として ゐると言ふところは、日本の近代精神にも見られよう。

一四

さて明治初年の人間の多樣性についての自覺は、如何なる徑路の下に來たであらうか。

凡そ、精神史の問題として、徳川幕府が崩壊するところは、人間精神に於ける個、性、的、なるものの發展からであると言へる。人間個性についての自覺の高まることは、封建制度的な組織をどうしても支持することができなくなる。世襲的

特權が保護されてある制度、階級的秩序の嚴密なる維持、身分による人間生活の類型化、は封建制度の有つ構造である。而してこれは人間個性の無限發展の觀念と相反するものであるより外何もない。

德川時代政治上の事實で、個性的なるものの發展を助けたものに、一は諸侯の分立、二には全國的交通の發展、が考へられる。この二事實は人間個性の發展、また人間の多樣性の自覺を助けること多いものであつたが、實にこれら二事實はもと、幕府政治存立の條件でもあつた。要するに幕府政治の組織の、そのうちに自體を崩壞する精神の要素が内在してゐたのである。

諸侯分立の政治的事象は、各地に於て、而も相接して諸侯が分立し、それ等封内には制度、文物、互に整備を競ひ、產業の奬勵發達があり、それより來るものには相互に於て競爭、向上、優越の意欲がある。日本の如き狹き國土には、山河の形勢相錯綜するあり、而も大小諸侯の封土の接壞せるものは、各地に於て特殊の風俗慣習を生ぜしめ言語さへ「お國訛り」として地方の特色を有するものの發生を促かすところである。

さらに交通の發達は、たゞ考ふれば寧ろ全國的、統一的なる生活の形態、同樣なる精神的環境をつくる如くに思はるゝけれども、尚ほ考ふるに、幕府の交通頻繁の程度に於て、即ち參覲交代、商工人の地方通行、等より、中央に集中する政治組織をもてる封建制度の組織に於ては、交通發展は、個性的なるものの自覺を促進するものがある。たゞ諸侯が分立し、始めから、封境の嚴守、相互交通の禁遏あるのみでは、個性的自覺は促進されない。何となれば、それでは、各地の特異はあつても、それは個々分離のもの、個別の特異を見るに過ぎないけれども、交通の開けるにより各地人々の相互の接觸、その精神の融合、同異の觀念の明鮮があり、こゝに人間の同一性の覺知がありて、而もその上に於て、各自の特異性の觀念の明確が來り、始めてこゝに眞にその個性的なるものの覺知、眞實な個性的なるものの自覺が來るのである。單なる個々別々なる異質のものの分離獨立せることから、交通と接觸とが眞實なる個性的なるものを齎らすのである。德川幕府の封建制度がかゝる構造を有ち、その機能をなしたこと注意に値する。而してこれは人間の多樣性を觀ずる基礎である。

西洋の歴史について見れば、この個性的自覺の過程は、かの中世的なものから、近世的への推移時代の現象として考へられるものがある。

歐洲にては、中世より近世にかけて都市の發達がある。歐洲各地に大小の都市の發達が近世初頭に於て著しく見られる。而してその中にあつて伊太利にては早くこれが見られた。

ヴヰンデルバンドが伊太利の各地に都市の競ひ興ること、その分立の狀は、自由的精神發展の前提條件であると考へた、而して伊太利に於ける文藝復興の大なる根柢をなすものとした。

伊太利半島の、比較的狹い境域に於て、各都市が各自の特色を發揮することは、この文藝復興期の現象であるが、また各都市內部の各個人も、同一の關係に於て、その特質の發揮、個性の發展が促された。

この關係は、德川時代の諸侯の分立に類似するものがある。伊太利半島の都市の狀況が精神的展開の事實の上に於ける關係は、日本の各藩の狀況が我國の近世精神の發展上に對する關係に似るのである。歐洲の都市狀況が日本の德

川時代勃興の大小都市そのもの、それら多くは城下町であるものと、直接に類同するのではなく、寧ろ各藩の分立とその内部に於ける精神の事實が類似するを言ひたく思ふ。各藩の狀況の一部として大小都市發展が類似の作用としたことはもとより考へられるが、間接的であり、一般構造としてかく見るをよしとするのである。

日本の狹少なる土地の上に、所謂三百諸侯の分立があり、その内部には富强策、文教興隆の方策が樹てられ、武道の上にも特色あるものが起り、學問には幕府の學問の正統と異る學問思想が自らに育成せられることが、藩の個性を强くさせる所であるが、藩内に於ても亦個人の場合が同樣に考へられるものさへある。明治時代の文化はかゝる精神過程の後に來るものであつた。

實際明治維新と文藝復興期との相似は、人間個人の進展の上に於て言ふならば、一には自己以外に他人の存在を觀、自國以外に國家を觀、自己の文明以外に文明を深く考ふるところあつたこと、二には自然科學が、人間の地位を變ふる

ものあつたこと、神の所屬より、理法の所屬への移徙を强ふることを始めた。三には個人が諸々の拘束から解放さるゝの運を招いたことなどを考へる。徳川時代の初期文運の昌隆の外部的類似が文藝復興期と言ふにあたるのではなく、精神展開の眞實相に於てかく論ずることである。明治維新はかく一の文藝復興期の精神を經驗するとともに、ひきつゞく明治の早き時期は歐洲の啓蒙時代Aufklärungのそれをも經驗したのである。急速なる進展はかくの如き倉皇たる歷史時期を飛躍し行くことを敢てしたのである。

一四二

明治維新の新政が成り、その第一に發せられたのは五箇條の御誓文である。この御誓文には新時代の政治、社會、思想の革新が御叡慮にあるを知られる。が、またまさに、明治維新の理念としてこれを觀ることができる。

五箇條の誓文は

一、廣ク會議ヲ興シ萬機公論ニ決スベシ、

二、上下心ヲ一ニシ盛ニ經綸ヲ行フベシ、
三、官武一途、庶民ニ至ルマデ各其志ヲ遂ゲ人心ヲシテ倦マザラシメンコトヲ要ス、
四、舊來ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基クベシ、
五、知識ヲ世界ニ求メ大ニ皇基ヲ振起スベシ、

とある。

この御誓文の文案は、もと由利公正と福岡孝悌が發案し、且つ文を整へ、木戸孝允がさらに改訂し、順序を立てたと言はれる。しかしかくある文案の成立するまでの諸公個人の關係のことよりも、かくある思想の淵源するところ、成立の背にある時代の精神に重要な考察の觀點があるべきである。

五箇條の御誓文は、これを觀るに、凡そ三の精神が內在してあるを考へるのである。

第一は一般國家統治の理念的なもの、卽ち特に明治維新にあたつて、國家精神

としてあるところではなく汎く、何の時代に於ても眞實なるべきものを含むものである。曰く、天地の公道に基くこと(第五條)、上下心を一にすること(第二條)、これであり、皇基の振起(第五條)もまたこれにあたるところである。

第二は、維新の歴史的事情より來り、その意義を宣述せられしところのものであり、官武の一途、(第三條)庶民に至るまで志を遂げしむるもの、(同上)また、舊來陋習の破却(第四條)のごとき主としてこの精神より來るところである。これは第一のものと異り、主とするところその時代に卽し、舊時代との變異を言ひ政道の趨くところを明かにしたものである。是等の內容をなすものは、文の上には見えざるも、この時に於ては、直ちに具體的に指し示すべき事實を有つてゐたものである。

第三は、廣く會議を興し、萬機公論に決すべし、(第一條)、知識を世界に求むべき(第五條)の精神であり、當時にあつては、新たなる要請として來り、新興精神としてその先頭にあるところであつた。

舊來の陋習の一新も、これに關係するところあるが、內容が一般的であり、尚ほ

舊時代諸事象を目前に有つて居ての對應策であるが、これらの會議公論の施設世界的知識の探求は新たなるものとして、實に來らんとする時代への切なる要望であつた。舊陋一新の具體的なもの、その根元をなすものはこれから來ると言へる。精神の上から言はゞこの新興の精神には、專斷主義、劃一主義、類型的人間觀を打破するのであり、個人の尊重、個性的自覺の增進が來るものである。

かく進め論ずれば五箇條の御誓文は新時代の理念として考へられるとともに、その內にも新時代の明鮮な要求がどこにあるかを觀、來るべき時代を導く精神がいづれにあるかを觀察し得る。

一四三

明治時代文化の推移の狀を考ふるに、明治の時代を假に三期に分ちて見るをよろしとすべし。この分期は、もとより歷史の時期として固守すべきものではないが、急激なる明治四十五年間の國民生活の躍進は、かゝる發展的段階を經たと觀るべきである。

その第一期は、凡そ明治六七年の頃を以て界とする。

明治の新政の業、計劃せらるべきもの略〻計劃成り、諸施設の急速に實施せらるべきものは實行にうつり、功過の批評區區たるものある裡に、諸機關の改正、新事業の立案雲の如くに興つたときである。

明治四年の廢藩置縣の大事業より、新貨鑄造、散髮令、穢多非人の稱の廢止、の如き新様に耳目を驚かすものあり、五年の徵兵令、博覽會開催、國立銀行創立、太陽曆施行、六年の改正律例の頒布、證券の發行、學制改變、小學校起原、地租改正、軍備整理、等あつて、諸事業殆んどこゝに出揃ひたる觀がある。

明治六年天皇散髮あらせられたる如きは、舊習革新の意識をよく衆人に了知せしめたものがある。

或は、明治十年の西南役を以て一時期を劃するとするものあるが、尚ほこのことは、さきに言つた災厄說的なる時代區分の考がこれを助くるものである。

第二期は、卽ち六、七年頃よりして二十三四年に至る間にあり、この時期はその內に於て、一は十七八年頃に至る間と、二は、同二十三四年に至る間とに分ち考ふ

ることを得るであらう。前期にては主として國内の反目抗爭の事實を觀、後期に於ては對外的關係主として國民の外部的發展の意欲の强さを考へしむるものがある。

第三期はその後の時期にして明治末年に至るものである。

吾人はこれら時期の裡に於て、觀んとするものは、人間的なる自己反省の事實である。

第一期の諸事件の裏には、さきに言ふ如く、人間の多樣性を觀たことが顯著に考へられる。

人間の多樣性とは、人間性に於ける種々異つたものの存在を知り、而してまた社會に於ける各個々人の異つた存在が、それぞれに意義があることを知るものであつてこれ卽ち從來の事物に對して、新たに主觀の解放があることである。

福澤諭吉が明治四年十二月に印刷した「學問ノスヽメ」第一編の卷頭ニ「天ハ人ノ上ニ人ヲ造ラズ、人ノ下ニ人ヲ造ラズ」と云へるは、人間に對しての新たな考察

が來たものであり、封建的人間觀からの解放がある。天の人を生ずるは、萬人皆同じ位にして、生れながら貴賤上下の差別なしとせるは、舊來の階級觀に對する反撃である。また「我國ヨリ外ニ國ナキ如ク、外國ノ人ヲ見レバ、ヒトクチニ夷狄々々ト唱ヘ、四足ニテアルク畜類ノヤウニコレヲ賤シメコレヲ嫌ラフ」ことを非とし、國內にては、平民へ苗字乘馬を許せしが如きは「開闢以來ノ一美事、士農工商四民ノ位ヲ一樣ニスルノ基コヽニ定リタリト云フベキナリ、サレバ今日ヨリ後ハ日本國中ノ人民ニ生レナガラ其身ニ附タル位ナドヽ申スハ先ヅナキ姿ニテ唯其人ノ才德ト其居處トニ由テ位モアルモノナリ」とせるも、正しく、固定せる人間の階級を否定し、個人才德の自由なる伸張を說くものであつて、天の道理と云ひ、學問、才德と云ふも、要は人間各個の自由を根柢とし、人間の價値を以て最上と觀ずるを言ふにある。

福澤諭吉はこれよりさき慶應二年七月に誌るせる「西洋事情」（慶應四年官許權行）の初めにも、文明の政治を論じて、これは、自主任意國法寬にして、人を束縛せず、人々自からその所好を爲し、士を好むものは士となり、農を好むものは農となり、

士農工商の間に少しも區別を立てず、固より門閥を論ずることなく、朝廷の位を以て人を輕蔑せず、上下貴賤各、その所を得て毫も他人の自由を妨げずして天稟の才力を伸べしむるを趣旨とす、と言つた。

この考は「學問ノスヽメ」第二編ノ「人ハ同等ナル事」の文となり、第三編の「國ハ同等ナル事」の論となり、人間觀として、平等主義、天理公道精神が發展してゐるを見るのである。まさに佛蘭西、啓蒙思潮期の思想家の、人間の平等、國家間の平等、自由の無限の伸張、を唱へたものを思ふものがある。こゝには人間各自の好むところに從つて、而も平等なるべき意識、即ち人間の多樣なる存在を認める精神がある。

明治四年刊行の「西國立志編」は英國のスマイルスの「セルフ、ヘルプ」を中村正直の譯するところ、また廣く讀まれた。福澤氏の實利主義傾向に對して譯者には理想主義的な傾向を見ることができるが、この書の主意とするところは、人間は自己の能力によりて自らを助くべきものなるを敎へたにある。始めより定められた運命があるのではなく、各個の志すところにその道を見出すべきを言ふ。

てゐる。「自己の能力によつて事を決することのできぬ狀態から、人間を解放し發足させた」とカントが歐洲の啓蒙思潮期 Aufklärung について言つたことは、また明治の初年に來る顯著な動きであると言へる。而してこれはこの後に來る明治の第二期にかけいよ〳〵强くなるもので、要するに歐洲の啓蒙思潮期に見るところのものを發展させたのであつた。

加藤弘之の「眞政大意」は明治三年七月の刊行であるが、この書の意圖は、國政を爲すに、治法と治術あるを言ひ、治法は憲法制度、治術は治安術を指すとして、治術の大基本は、人性天理を知るにあり、天性は、その中にも不羈自立を欲する情第一であるを說いたのである。貴賤貧富賢愚の別なく他人のために束縛拘制せらるべき筈のものでないことを、この書は强調した。

思想上について言ふのみでなく、實際施設として、新たなる人間觀に立ち新たなる政治の人間關係を定めたものは、明治元年定むるところの徵士貢士の制だと言へる。まづ徵士とは賢才を拔擢登用するの制で「諸藩士及び都鄙有才の者を撰擧する」ものである。撰擧と言ふことはこゝでは、公議を執りて拔擢するこ

とであつた。またこの制では在職四年にして退くことになつてゐる。この趣旨は「廣く賢才に讓るを要する」からである。要は賢才登用、而してそれはどこまでも個人才能第一の精神である。貢士もまたその精神に於ては一であつて、これは諸藩士が、其主の選に任せて、議事所に出る者で、議事に與るものである。これも輿論公議を執ることの趣旨である。諸人の意見は、それぞれに尊重さるべきであるとする精神がこの制度の根柢にある。

徴士貢士の制は封建制度と異る人間關係を成立させたものである。

また、大久保利通が此年の正月に遷都の議を上つた。その建議を見るに書中に「舊來ノ如ク主上ト申奉ルモノハ玉簾ノ内ニ在シ人間ニ替ラセ玉フノ形狀ヲ飾リ、僅ニ限リアル公卿ノ外、龍顏ヲ拜シ奉ル事ノナラザル樣成シ來タハ、民ノ父母タル天賦ノ御職掌ニハ背戾シ」と言ひ或は「龍顏ハ拜シ難キ物ニ豎ヘ、玉體ハ寸地モ踏マサルモノト餘リニ推尊シ、(中略)終ニ上下隔絶シ」などと極言し、方今各國の帝王が從者一二を從へて國中を歩行し給ふことを舉げてあるのは、その精神の發するところは、御聖體について、不自然なる封建制度的尊貴の觀念を排除し、

眞に民の父母にあらせらるゝことの御天職を説き奉つたのであつて、洵に畏れ多いことのやうではあるが、申せば、人にあらせらるゝことの、眞實な尊貴を唱へ奉つたに外ならぬ。

かゝる儀を遷都の理由として掲げ、政治革新の方策とさへした。如何に、人間的なるものが、時代先覺によつて尊く觀られるやうになつたかを窺ひ得よう。

また明治四年五月、新貨條例を定めた時、その發布の文には、貨幣のことを說きながら「萬民亦能ク此理ヲ會得シ、各ソノ務ヲ勉勵シテ天賦ノ職ヲツクスベシ」と言つてゐる。新貨流通に關しても人間天賦の職を盡くすことを言ふのは、人間生活の考察が進むこと、要は人間の反省が深くなつたを知るものである。

新政とともに深く注意せられた、法律改正の狀況を見るも、明治三年には新律綱領の頒布があり、明治六年には改定律例三卷の發布がある。改正の上の著しい事象は、明治以來、慘酷なる焚刑が停止せられ、死刑は輕々しく斷ずべからず必ず勅裁を經るを要し、百圓に滿たざるものは死に處せずとし、拷問がまた廢止せられた。いづれにも人間生命に注意せられるところ、强くも、人間尊重が進んで

ゐる。

同四年八月には穢多非人の稱を廢するの令があり、庶民に對しては、明治三年九月に、一般に、平民と稱するを許された。階級的區分が人間を分割し、人間を屈服させてゐたものがここに人間を回復することとなつた。五年十月には、人身賣買の禁止がある。人は、物の如くであつたことから人間となつた、と言へる。

明治五年八月には太政官布告して學問奬勵を言ふ。「人タルモノハ學バズンバ有ベカラズ」と、その布告の文にある。人間の擴張である。「邑ニ不學ノ戸ナク、家ニ不學ノ人ナカラシメンコトヲ期ス」と、さらに言つてある。

第一期はかくて、人間各個の價値の尊重、人間平等の思想によつて、始まり、その文化は强くそれによつて色彩づけられた。今やこゝにまた、その人間の内部充實が來るのである。即ちこれ「文明開化」の運動であり、またこれが呼ぶ反動傾向も前進した。諸種施設は、漸次、人間自らの能力による人間解放として現はれ來つた。即ち啓蒙思潮期的の特徴が强くなり増つてきたのである。

全く、明治の第一期は、以上言ふ如く、人間史の一大發展期であつた。

一四

明治の第二期は明治六七年を界として其以後に來るものでありてまづ文明、開化、の高唱諸事物に於ける新樣式の要求、而して西洋の極端なる模倣がその外容として來たものである。

文明開化と云ふのは、明治六、七年の頃から、特に多く言はれ、世上にもひろく語られた流行の新語である。

この時代の人々にとりては、口を開けば文明と云ひ開化と言ひ、その生活は、これによりて牽ゐられてゐた。正しく明治時代の一の時期に於ける理念的なものがこれにあつた。

明治六年に、加藤祐一の文明開化、(二篇)、を始めとし、開化千字文(松村春輔)文明千字文(大塚完齋)の類、同七年には開化問答(小川爲治)開化之本(西村兼文)開化自慢(山口又市郎)などが刊行せられ、其他、開化往來、開化重寶記、などの德川時代によく見

る書名のつけかたに文明、開化の字を冠したものが行はれて、これら書名を見てさへ、時代の風が考へられ、舊態が新様の粉飾に忙しいことを思ふのである。

加藤祐一著の「文明開化」を讀めば、「散髮にはなるべきの道理」の表題、それにはざんぎり天蓋（あたま）をたゝいて見たら、文明開化の音がするとその頃うたうた話があり、帽子はかならず着るべき道理、沓はかならずはくべき道理、狐狸は化ものに非る道理、などの項目があつて、言ふところは、獸肉の食事、帽子の着用、蝙蝠傘、洋靴、ズボン、マンテルを用ふることが文明開化であり、さては神社佛閣の御札を以て鼻をかむ類が文明であり開化であると言はれたとしてゐる。

當時の一般人民は、生活の外容に急激な變化を見たのであつて、新鑄貨幣の流通、暦法の改正、學校の創設、裁判訴訟法の更新、服裝、行儀の違法に關する違式詿違條例、羅卒（ポリス）、人力車、汽車、汽船等、眼に視るところ耳に聽くところ新奇に驚くものが多くあつた。こゝに文明開化が時代の中心問題となつた。今その頃の人の言へる如く、二三人寄れば、文明開化論であつたのである。

文明開化が意味するところを考ふるに、その内にはまづ大きく言はゞ二箇の方面がある。

一は西洋模倣であり、

二は新たに眞理とせられるものに歸伏すること、

これである。それ故日本の此時期の文明開化主義は、つまりは啓蒙的思想運動、人間の啓蒙の運動に外ならない。さきに言ふ歐洲に於けるアウフクレールングに似るところある明治初年文化は、この時期に入つて、いよ／＼アウフクレールング的なる色彩を鮮かにしたと言へる。一は西洋文物によつて自ら以外のものを見、一は新眞理への熱愛によつて一擧に舊態を捨てんとするものである。歐洲の啓蒙思潮期については、ヴィンデルバンドは、「佛蘭西の啓蒙期（アウフクレールング）の思考の根本性質は、英國のそれの如くに冷靜なる學問的研究のものではなく、こゝでは實に大なり小なりに激情的（ライデンシャフトリッヒ）抗爭のそれであつた」。と言つてゐるがその佛蘭西風な傾向が、我國に於て來たのである。全く煽擾者的 Agitatorisch なものがあり、時代の一般生活の問題に關係し來り、舊來のものに對し、また寺院宗教に對抗すると

ころの性質を有するものであつたのである。

この文明開化が有てる二箇の方面は、さらに考ふれば、

一には、一般生活原理として、世界共通の生活の要望であり。即ち世界的にして、且つ地上的（ウエルトリツヒ）とも云ふべき「此の世の生活」を基準にする生活の發展が見られるものであり、これは五ヶ條の御誓文にもあらはされてゐる舊陋一新、知識の世界的探求の精神の發展である。

二には精神展開の事實としては、理法に依準する精神の高騰を豊知するもの、即ち諸理法のうちにも、自然科學的理法を尚び、ひいては自然科學的世界觀の興隆するものであつて、自然理法が最高理法であり、それら自然科學的理法の探見、それらの應用が即ち世界の進歩、精神の向上とするものである。

三には社會的進轉の上では、其の一は、知識人、インテリゲンチャの進出の基礎たり、其の二は資本主義的社會が暗默に前進するところのもの、而してそれの是認である。

即ち第一の場合の例としては、鳥尾小彌太中將は、時世を觀じて「文明開化と稱し、米國を母とし佛蘭西を父とす」など言つてゐる。この文明開化とは、要は文明開化の意味の一たる西洋流生活に對して言へるものたるに過ぎない。

第二の精神展開の一例は、「啓蒙智慧之環」の邦譯本（瓜生氏譯明治五年刊）が、この頃から廣く讀まれ（同樣の書がそれ以前にあるに拘らず）、其他啓蒙の名を冠した通俗書がよく刊行せられ、それらの中には、自然科學的な新知識の解説があつて、全く、何事にも新知識を喜ぶ精神がよく窺はれる。また「窮理圖解」の書がよく讀まれ、之に對して「胡瓜遣」などの戲書的な名のものが出るまでに窮理が一般の思考の興味となり、廣く社會にかゝる名によつて自然科學的思考が浸染することを見るのである。さらにこのことよりして、明治時代には、現實的な功利主義、敎育に於ける主智的主義、學界の自然科學攻究の旺盛がこれに關聯して來た。

さらに日本の啓蒙期的時代の特質は、第三の知識人の進出である。インテリゲンチャが前代の武士階級に入れ代るものは、文明開化がこれをなさしめた。外國語に通ずるものが高俸を以て迎へられ、社會的尊信を得、官吏が法律知識を

主要の基準となし、學位を有するものが特に尊敬せられることは、日本啓蒙期がもたらした事實である。その意味に於ては封建社會を支持した武士階級は、今や新社會に於ては、この知識人によつて肩替りされたものである。而してこの知識人がやがてはまた資本主義的社會に組入れられるものである。これは後の時期を待つとするが、しかし、尚ほ言はゞこの文明開化主義それ自體も其二の方面として、直接に資本主義的社會現出の一階段をなしたのである。

　加藤弘之は、世の開化を知らざるものが「農ノミヲ務メテ、工商ハ可成丈ケ抑制スル樣ニシヤウト思フヂヤガ、實ニ誤リタコトデ治安ニ害ノアルコトヂヤゴザル」として、「眞政大意」封建制度組織に見る農本主義を舊陋の見解なりとし、また當時デハ成丈ケ例ノ不羈ノ情ニ任セルタ本意トシ「追々ト開化ノ進ムニ從テハ、又追々ト、民ニ任セル樣ニ致サネバ」ならぬことを主張してゐるは、自由主義、放任主義的な經濟政策を文明開化の本然としてゐるものであつて、この經濟上の自由放任主義を前驅として資本主義的社會が、實は進出しつゝあることを見ることが出來る。

實に明治の資本主義社會の興隆は、まづこの文明開化の名によつて識りてかはた識らずにか、封建制度社會の殘存を破却しつゝあつたのである。

文明開化の風潮が、急激に我國を靡かすに至つて、これに對する反動的傾向の激成せられたこともまた自然である。明治第二期の前半には反目抗爭の狀が强くあつた。

政治の上には征韓論の可否が論ぜられ、このことより明治七年二月には佐賀の反亂がある。江藤新平等が、政府に反抗したものではあるが、保守的傾向がこれに參加してゐること否むことができない。明治九年十月には熊本神風連の亂がある。熊本の太田黑伴雄等新政府に反對したがこの一黨は日本の神祇を崇敬し、夷狄の風を拂除せんとする反動的なるものの集團であつた。同じく、萩の前原一誠の亂亦新政への反抗に外ならない。而して抗爭の最大なるものは明治十年の西南の役であり、これまた保守的、反動的なるもの多い。次いで明治十四年の群馬の一揆、十七年に於ける加波山事件、秩父事件など大小反目抗爭の事件を多く見たのである。

暗殺の頻りに行はれ、刺客がその所信の爲め生命を抛ちて要路の人を覘ふのも、一に、事について理解の不十分からであり、新舊混亂、抗爭の際に見る不幸なる現象に外ならぬ。

事件は正しく多端であり、その間には新舊思想の抗爭、進步と保守、國粹的と世界的なると、の反目が見られた。かゝるうちに啓蒙的な思想の傾向として、諸種の變化、多樣多岐なる現象のそれらが元來、同一なる原理なるものの發現であるとする統一的思考がくるを見るのである。

西洋移入の新事物も、その根元に溯れば、東洋的なるものに通じ日本的なる精神を有する、とする統一意識の發展はまた此時代の所產である。西周は百一新論を書いた。百一新論と云ふ奇警な表題それ自體が明治初年の精神を示してゐる。百教皆一致し、政と教、亦根元に通ずるとすることに新學說が立てられ、新樣に驚く心があらはされてゐる。

抗爭の事實のまた大なるものは民選議院の設立についての政府對在野政客のそれであつて、遂には明治十四年に至つて、國會開設の詔の降るあり、二十二年

二月十一日には帝國憲法の發布があり二十三年には諸種法典の發布があり裁判所構成法、民法商法の頒布があつて、この年十一月には帝國議會の第一回の召集が行はれた。政治、司法の方面漸く緒につくものあるとともに精神界にては、二十三年十月に教育勅語の煥發せられるものあり、國民歸趨の所を明かにせらるるものあつた。

教育勅語は建國の深遠、祖宗の遺訓、國家の精華を說き給へる歷史的なる御精神を宣し給へるとともに、新たなる時代に處すべき知能、の啓發、德器の成就を勸奬し給へる大御心を窺ひ奉ることができる。

是等は總括して大きく觀れば啓蒙期にある合理的精神の宣揚より統一的なるものの實現が、漸次來りつゝあるを見るのである。

一四五

而してまた、この時期から强く國民感情の前景に現はれて來る海外關係の事情は、德川時代の長い鎖國の時代、又幕末紛亂期に於ける外國から迫られた事情

とは、その性質を異にするものである。

この第二期の外國關係は要するに新興の精神的緊張、新文化待望の意識に伴つてゐるもの、即ち新たなる自らを見んとする國民運動である。

明治新政の始に、朝鮮修好の事より、彼の不遜を憤り、これを膺懲せんとする論がある。つまりは新日本なる意識が強くあり、その新日本を自ら見んとして動けるものである。

歐米に對する關係はまたより鮮かにこれを知ることができる。條約改正に對する國民の要望は、新日本が興隆しつゝあるの意識によつて推進せられてゐるのである。條約改正の强烈なる運動は言はゞ新日本を自らが試驗せんとするものである。

これが啓蒙運動と關係あることとこゝによく見通すことができる。國民の間に於ける啓蒙的運動を前提としてこれは當然來るべきものであり、明治のこの第二期に於て激烈に、―他の政治運動と結び合つてもゐるが―發現したのである。

卽ち明治六年の征韓論、明治七年臺灣征討、同八年の江華島に於ける韓兵の日本軍艦砲擊、十五年朝鮮兵の日本公使館襲擊、十七年京城に於ける淸兵の王宮並に日本公使館襲擊に對する交涉はこれ明治初年以來殊には此時代に熾烈なる條約改正の要求とともに國民の啓蒙期に於ける內部發展に伴へる新日本の、自らを試みんとするものに外ならぬ。

而して國民の新たなる自らを見んとするものは日淸戰爭に於て最もよくこれを見ることを得たのである。

國民的自覺は今やかくの如くにして來た。國民的自覺が、吾人は日本の啓蒙運動を先行として來たことを言ひたい。

一四六

明治時代第三期は、明治二十四五年の頃よりして二十七八年役を經て、明治末年に至るもの、日淸戰役はわが國民的自覺を高めたことに於て歷史的意義の極めて大なるものあるがそれとともに、戰後の政治、經濟、社會文敎一般思想は變化

と發展をもたらすべきものを十分備へてゐた。

日清戰役後、三國干渉、遼東半嶋の還附は、國民を悲憤せしめ、臥薪嘗膽をちかはしめた。それだけにまた世界形勢に對して注視することと、その用意とをなさしめたものである。內にあつて、戰後經營として軍備の大擴張は國民の喜んで協贊し努力したところ、經濟界の活躍また戰後の常として著しいものあり、教育施設の大更新擴張が計られ、國民文化の隆起、新形容を表出した時代となつた。その第一前線に現はれたものは何としても、國家主義的思想である。愛國心、國祖の崇拜、歷史主義的思考が蔚然として興つた。

再び日本の本來を顧んとしたことに於て明治の第二期たる啓蒙期の運動よりは明治初年のそれに近いが、しかし、日本の自我を考ふる精神に於ては曩日のそれと霄壤の差がある。世界的進運に對する國民的自我の發展が周到な用意の下になされてゐるだけに於ても異るところ大である。この時代に唱道された日本主義なるものについてもこれを窺ふことができる。日本主義は日清戰役後、國民的思想の高騰につれて盛んに一部論者の間に主張せられたものであ

る。これは大和民族の歴史的使命を强調するものであり、その抱負たり目的たり、理想たるものを高く掲げて國民にのぞみ、國民的團結、民族的意識の强靱なる結合を說くものである。明治三十年の頃より三十二三年に至つて最高潮に達してゐるものである。しかれども、この日本主義はかなりに多くの反對言說をかひ、反對論者は世界的なるものの鎔融を言ひ、偏狹なる排他的、島國的感情を排擊したところに、時代の精神があり、日本主義がまたかゝる世界的なる一般文化の上に立つて後初めて眞實なる國民精華としてあるべきを敎へられたところに、舊時代の鎖國攘夷觀念の回歸、換骨でないことをよく示してゐる。

この日本精神の主張の後をうけて三十五六年頃に言はれた日本武士道の如きも、日本武士道によつて中世の武士道德、國初以來の日本精神が喚び起されて居りながらも、それらは過去に於ける武士なる一部の階級的道德觀念であることなく、また封鎖的なる部族的結合の精神であることを許さなくなりてゐる武士道であり、國民精神であつた。自ら德川時代に言はれ封建制度社會を背景としてのみ存在する武士道德ではあり得なくなつてゐる。英文の武士道の書、世

界的見地に立てることを言ふ國民道德の講義が要請せられるところである。
學問の上には東洋哲學が攻究せられ、國史學科が東京帝國大學に於て史學科から分立したこと、國文學の隆盛、そのうちにも擬古文の昌んになり來ることは第三期の現象としてよい。

しかし、さらに人間なるものを省る精神は、人間の平等、眞實なる自由の追究となり、かゝるものの現れは、全く異れる名によつて明治時代の進むにつれ、ひき起された。

日露戰爭前後の時期を界として、社會主義の名が世に著しく開かれるやうになつた。社會と言ふ名辭のもとには、實は人間性の深い省察が來てゐるのである。人間の本來的なるもの、世界的なる人間、乃至は人類は何であるかを省みて、人間界に於ける拘束せられてあるものの解放が、その内に要請せられてゐるを考へ得る。

社會主義共產主義思想は、明治の初めに、ソシアリスメ、或はコムミユニスメの名

で紹介せられてゐた。加藤弘之は、眞政大意(明治三年刊)にこれら二派の經濟學があることと、これらは、衣食住を始め、何事によらず一樣にせうと言ふ論であることを說いてゐる。

固よりこれはたゞ紹介たるにとゞまるが、明治初年の自由民權論、天賦人權說の昌勢のうちには、自由と平等の要求、人間本來の賦性に就いての理論があり、それらは主として政治の問題としてあつて、人間權利の理論的基礎としてある形であつたが、その裡にはすでにフランス風の社會的思想があつた。

明治十三、四年より十八、九年にかけての時期は、社會の變化、產業界に於ける革新的なる風潮の著しく萌すものあつて、社會的禍惡の除去、貧民救濟、勞働者保護が注意にのぼつて來た。すでに共產主義的傾向を帶びるものあつたが、またそれらの中には、基督教的信仰より來るもの、人道主義的見解より導かれる社會改良論などあるよりして、これらは尙ほ、言はゞ、人類の救濟者的性質、またはそれに繫がる思想のものであつた。

明治二十二、三年の頃より紡績業、造船、機械製作等の產業方面の活動盛んとな

り、生産の上に工業化の性質顯著となるが、日清戰役の後は、經濟界の好景氣は企業的精神の旺盛があつて、我國社會は資本主義的社會の形貌を發展させた。社會主義はこの時期にあたつて、社會改善を主張することと強くなり、この思想に關する著作も少からずあらはるに至つた。この時期には、學者の間に社會政策學會の如きが組織せられて、穩健なる改善方策が攻究せられるものがある。他方には同三十三年社會主義協會の成立、三十四年社會民主黨の創立などあつて、社會改造が一般の問題となり來るものがある。矢野文雄の「新社會」が江湖に多くの讀者をもつに至つた事實がある。明治三十五、六年の頃より、この方面の思想は、漸くその性質を變へんとする時となつた。同三十年頃より起る勞働組合あり、勞働爭議また開かれて、さきの靈肉の救濟者たる性質のものよりは、全然經濟的性質のものたること多くなり、この性質は今後に於て濃厚となるところであつた。

それにしても明治時代の社會運動の全體には、同胞精神より、人類の幸福が主張され、また富の不平等に對する方策が論ぜられるにしても、尚ほ溫情的な性質

を有してゐた。社會主義的思想發達の道筋にて見た空想的社會觀と謂はるるものの性質をそれに藏してゐた。觀念的なもの、經濟的なものにしても、この性質は、全體として言ひ得るものがある。

明治三十七、八年の日露戰役にあたつて、戰爭の否定を論じたものあり、勞働階級の立場に於て戰爭の不利を說いた思想が出現したとしても、それは、國民全體の關心にさへ來らず、國民は國家精神に滿ちてゐた。戰後の所謂資本主義的社會の構造いよ〳〵發展するものあり、社會運動にも、なほ協調的態度多く持せられて、明治の時代は終つたのである。

人間に對しての省察は多くの問題を遺してゐた。

大正、昭和の大御代は、文化の發展止むところなく榮え、人間の精神の無限の伸張が人間自らを眩惑させるまでに、人間生活の諸方面に顯出してゐる。

人は、今や古代神話が、神の業としてゐるものを、現實に行つてゐる。希臘神話が言へるアポローの神のごとくに空を征き、ミネルヴァのごとく航海と機織と

を衞り、アイリスの神のやうに大空さへ色を以て染めることを容易くなしてゐる。神の業は卽ち今や人の業である。新たなる神話の時代が來てゐる。新井白石は古代神話のうちに人を見たけれども、現代人は人のうちにこそ神を見るべくあり、神は人なりと言つたに對して、新神話の時代には人は神なりと言はなければならぬであらう。

昭和七年二月廿五日印刷
昭和七年二月廿九日發行
昭和七年五月二日六版

日本文化史序說
定價五圓

著者　西田直二郎

發行者　山本三生
東京市芝區愛宕下町四丁目四十番地

印刷者　杉山愛二
東京市牛込區市谷加賀町一丁目十二番地

發兌　東京市芝區愛宕下町四丁目四十番地
改造社
振替口座東京八四〇二番
電話芝(43)[illegible]

株式會社秀英舍印刷